

مجلة ديوجين

العدد ٨٧ / ١٩٨٣

أغسطس - أكتوبر ١٩٨٩

صفحة	محتويات العدد
٣	بول ثين سلوك دون اقتناع
٢٥	دونالد أستروفسكى نظرية الدرجوع إلى المصادر في دراسة التاريخ
١٤	لاتسانا كيتا تعارض النظريات وتاريخ العلم عند كوهن : تحليل نقدي
٦٩	ر. لين كوفمان الطريق المتعرج
	اسلوب لا منهجي في كتابة المقال
١٠٣	جون و. ميرفى أثر المذهب العصري الجديد
	في مستقبل العلوم الاجتماعية
١٢٥	برايتون پولكا الحقيقة والمجاز
١٤٣	مارك فومارولى جمهورية الأدب

بقلم : بول فين

سلوك دون اقتناع وأعمال فينة بلا مشاهدين

قيل إن الواقع أقوى من أي وصف نضفيه عليه . وينبغي أن نسلم بأن الأعمال الشنيعة التي نشهدها تفوق أية فكرة لنا عنها . ومن جهة أخرى ، فالعكس هو الصحيح ، بالنسبة للقيم والمعتقدات : أي أن الواقع أقل أهمية بكثير من صورته ، ومن الأفكار التي يعلنها . هذا النقص في المقدرة يسمونه لامبالاة .

كانت مدام بوفاري Madame Bovary تعتقد أن السعادة في مدينة نابولي متأصلة الجذور ، كأشجار البرتقال ، وقوية كالأحجار . وتعلم الأمم بحكمتها أن هذا غير صحيح . وثمة مثل مسيحي يؤكد " أننا نصبوا إلى الفردوس ، على أن يكون الفردوس في زمن متأخر بقدر المستطاع " . هذه اللامبالاة تطرح مشكلة أو مجموعة كاملة من المشكلات (يمكن النظر في أعمال جورج سيميل Georg Simmel من وجهة النظر هذه) الهام إلا إذا انبثقت كلها من أخطائنا ، تلقائية كانت أو علمية و تلك المتعلقة بالإنسان والمجتمع .

إنني لا أعلم أين قرأت أو علمت بقصة شاب من علماء الإثنولوجيا ، مضى يدرس

ترجمة : أحمد رضا محمد رضا

سلوك دون إقتناع

أحوال قبيلة قبل إنها تعتقد أن العالم سوف يفنى لو ترك الكهنة النار المقدسة حتى تنطفئ . وافترض أن الكهنة كانوا يشعرون بالقلق ، وكأنهم يتحكمون في جهاز لتفجير قبيلة ذرية . وإذا أذن له بدخول معبد النار ، شهد رجال الدين المسلمين يؤدون واجباتهم الرتيبة .

الحقيقة قلما تكون قاطعة . فالشعائر والأعراف ، مثلا تعكس عقائد مجتمع ما ، والتصاوير والتماثيل تشرح ما يعتقد المجتمع ، أو تجعل المجتمع يصدق ما يراه . كانت التماثيل في الكاتدرائيات بمثابة تورا للأمي . فهل هذا حقا صحيح ؟ نلاحظ كثيرا أن الناس يؤدون الطقوس دون أن يؤمنوا بمعناها ، ودون أن يهتموا على أية حال بها ^(١) . ذلك لأن الطقوس الدينية ليست من وسائل الاتصال التي تعطي المعلومات .

وهم لا ينظرون إلى الصور (ترى كم من أهالي باريس نظروا إلى النقوش النابليونية قليلة البروز على عمود فاندوم Vendôme) ؛ وحتى لو حاولوا أن يفعلوا ذلك ، فإنهم لن يستطيعوا أن يفسروا رموزها ، أو حتى أن يروها ، لأنها شديدة الارتفاع . من الضروري إذن عمل مخطط لسوسيولوجيا الفن ، لا يكون العمل الفني فيه بمثابة أيقونة أو أيديولوجيا ، إنما هو زخرف لا ننظر إليه ، ونكاد لا نراه ، ولكنه مع ذلك ذو أهمية كبيرة . وتشكل دراسة أنواع القصور هذه برنامجا واسعا . وسوف تقتصر هنا على الفن .

على مسافة غير بعيدة من الساحة العامة لمدينة روما ، يرتفع عمود تراجان Trajan بجذعه إلى علو ثلاثين مترا ، ويلتف حول العمود الثقافي لولبيا طئف (إفرز) منحوت عليه ١٨٤ منظرًا ، وألف صورة تمثّل ، كمسلسلة كاريكاتورية استيلاء تراجان على داشيا Dacia . وباستثناء اللولبيين الأولين ، لا يستطيع المشاهد أن يميز هذه النقوش البارزة . ويدرس علماء الآثار هذه النقوش بمناظير مزدوجة . ولا يريد أحد ،

(١) ج. بيتسون : G.Bateson, Naven, Stanford University Press, 1936, ch. IX: "المعنى الطقسي للحفلات الطقسية غير معروف بالمرّة ، والتأكيد يمكن بالكامل على وظيفتها باعتبارها وسيلة للاحتفاء بشيء ما . ففي ذات يوم ، حين أقيم حفل بمناسبة المحصورة والرخاء ، وعندما وضعت أرضية جديدة في دار الحفل ، أخبرني غالبية من تولوا تزويدي بالمعلومات أن الحفل أقيم " من أجل الأرضية الجديدة " . وكان الأشخاص الذين يدركون كل الإدراك معنى الحفل الطقسي قليلين ، كما كان الأشخاص المهتمون به . لم يكونوا مهتمين بالجوانب السحرية في الحفل ، ولكنهم اهتموا بالأصول الطوطمية ، وهي ذات أهمية كبرى عند العشائر التي كان اعتزازها بنبالتها يستند إلى تفاصيل أنسابها الطوطمية ."

فضلا عن ذلك أن يفصل مفردات هذا الحشد الحافل بال تكرار ، أو يحاول أن يتتبع رواية الحملات العسكرية ، والإشادة بغزو قرى الأجانب الهمج^(٢) . التي لا يعرف أسماؤها أو مواقعها على الخرائط .

ويصف المؤرخون عمود تراجان بأنه عمل ينتمي إلى الدعاية الإمبراطورية . يثبت هذا كيف أن العقلانية المتسمة بقصر النظر تلك التي لا تميز بين التعبير والإعلام ، لم تزل محتفظة بمكانتها إلى وقتنا الحاضر ، حين تأتي بشيء إلى المجتمع ، أو تعرض ما يفترض أن "يجلبه هذا الشيء للمجتمع" . ومع ذلك قد نشك في أن الرومان في عهد تراجان كانوا ينظرون إلى النقوش البارزة التي لا يتسنى بالفعل رؤيتها أكثر مما ينظر إليها أهالي روما في الوقت الحاضر ، وأنهم كانوا يهرعون إليها ، ويدورون حول العمود ثلاثا وعشرين مرة وأنوفهم مرفوعة إلى الهواء . هذا العمود لا يقدم للناس شيئا من المعلومات ، إنه يجعلهم فقط يشيدون بعظمة تراجان في وجه الزمن والجور . وبالطريقة نفسها ، وعلى قمة صخرة بهيستون Behistun كان لدارا (داریوس) العظيم كتابة أثرية ضخمة منقوشة بثلاث لغات تشيد بعهده العظيم في الحكم . ولم يكن المقصود بهذه الكتابة أن تقرأ . فهي قائمة على ذروة جبل ، والتسور أو متسلقو الجبال المعلقون من حبالهم هم وحدهم الذين يستطيعون قراءتها .

ويصير العمود عن مجد تراجان ، مثلما تعبر السماوات (التي لأجدوى من تفصيل دقائقها ونجومها) عن مجد "يهوه" . هناك في كلتا الحالتين عدد لا حصر له من النجوم ، ومن المناظر المنقوشة . والتعبير عن الرفعة والسمو لا يقبل الشك ، إلا إذا كان مبالغاً فيه . ولشرح العمود يجب ألا يقتصر تاريخ الفن على دراسة تكوين المناظر المختلفة دراسة تفصيلية ، وموضوعات صورها ، واستمرارية قصصها ، والمنظر في عموميته ، والصلات بالواقعية المثالية التي تتسم بها الإفريزات الهيلينية ، وهلم جرا : فلا بد أول كل شيء أن أصرح بأن العمود هو أساسا تسجيل كمي مزدوج ، خلال الكثير من الأمتار المربعة من نقوش قليلة البروز ، وارتفاع البناء . والعمود هو تطبيق لمعمار المسلات الذي كان متبعاً في روما مثلما كان في لندن وباريس في القرن التاسع عشر .

(٢) انظر بشأن المستوى الجغرافي "إلفريز العمود" ، بوبو فلوريسكو ، F.Bobu Florescu ، Die Trajanssäule, Academie- Verlag, Bucharest, 1969, pp 52-56; Werner Gauer, Untersuchungen zur Trajanssäule, Berlin, 1977, p.14.

- يقرر هذا المؤلف أن صور هذه القرى ليست وصفا صادقا أو جميلا ، ولكنها صور تقليدية .

كان يائل في ارتفاعه أعلى المباني الرومانية . إلا أن "الكولوسيوم" ، وارتفاعه ٤٨ مترا يزيد على ارتفاع العمود عشرة أمتار . والمسلات تشبه شجرة السرو ، بالنسبة لسائر الأشجار التي تنبسط أفقيا ، واستقامة شجر السرو ، كاستقامة الشمعة ، فهي تعطي انطباعا بالوضع العمودي وبالارتفاع أكثر مما تعطيه المسلة . أما الإفريز المنحوت فإن مهمته زخرفية فحسب ، رغم أنه مصور وقصصي . وأحسن ما نفعله مع هذا النوع من البناء ليس أن نصف الزخرفة بالتفصيل ، ولكن أن نسمو بها . ويرى بانوفسكي Panofsky أن دراسة الأيقونات (الرمزية الفنية) قليلة الفائدة في هذا الخصوص . فعمود فاندوم ، وعمود الباستيل في باريس ، ينتميان إلى نفس الأسلوب من العمارة الدوارة . وفي القرن الماضي كانت زيارة هذين البنائين وتسلفهما مدرجين في برامج السياحة ، وحفلات الزفاف الشعبية (كما في "حارة" assomoir لژولا Zola) . وثمة شخصية في قصة ژولا : Peau de Chagrin تقول " لو كنت فوق عمود فاندوم ، فهل تجرؤ أن تقلز منه ؟" ولسنا نعلم ما إذا كان السلم الداخلي للعمود تراجان متاحا لزيارة أهالي روما . ولا أهمية لذلك : فالعمود يعبر عن عظمة تراجان التي تدير العقول .

كتب روبرت كلاين Robert Klein (٣) أن ثمة فكرة مسبقة تحملنا على الاعتقاد بأن السبب في عمل فني هو ما يريد هذا العمل أن يقوله . من هذا يكون لنجاح دراسة الأيقونات . أما تلقي المشاهدين العمل فإنه لم يؤخذ في الاعتبار إلا حديثا . وقليل جدا من علماء الآثار هم الذين فكروا في أن يسألوا أنفسهم عن المشكلة المحيرة ، مشكلة عدم إمكان رؤية النقوش القليلة البروز على عمود تراجان . أما الذين فكروا في هذه المشكلة (٤) فإنهم يبدون بعض الارتباك . وينوه ليهمان هارتلبن Lehmann-Hartleben بهذه الحقيقة ، ويعزوها إلى عدم التنسيق بين رئيس العمال ، وبين

(٣) روبرت كلاين : La forme et l'intelligible, Gallimard 1970, p. ٢٣٤ -

(٤) نورد على سبيل المثال : -Lehmann- Hartleben, Die Trajanssäule, Vol. I, p.1; R.Brilliant, Roman Art from The Repubbic to Constantine, London, Phaidon 1974,p. 192; R.Bianchi Bandinelli, Dall'ellenismo al medioevo, Milan 1978, p.123 : "La Colonna Traiana, O della libertà dell'artista"; W. Gauer, Untersuchungen ..., p.45' Prospettiva, no. July 1981, p.2.

(مع تفاصيل هامة ودقيقة ، في العدد ١١ ، بخصوص الزخرفة المتعددة الألوان في هذه النقوش البارزة ، والتي يكملها ج. بيكاتي G.Becatti في : - Aufstieg und Niedergang der röm. Welt, II, 12 Kunst I, p. 550)

النحات الرئيسي . ويرى ريتشارد بريليانت Richard Brilliant فيها فشلا فنيا ، ولكنه يسلم بأن المهم هو أن المشاهد "يدرك ذلك من فوره ، ومن أية ناحية ينظر إليها " . ويرى بيانكي باندنيللي Biakcki Bandinelli فيها نتيجة لحرية الفنان الذي وجد في إبداعه أشباعا لنفسه ، حتى ولو كانت ثمرة عمله لا تكاد ترى . وذكر فيرنر جوير Gouer Werner أن بالإفريز الذي ينسبط على شكل حلزوني يمثل توافقات رأسية بين ذري مركبة بعضها فوق بعض بحيث يتعين النظر إلى العمل من أعلاه أيضا . وثمة مقال في Prospettiva (١٩٨١) فكر في حل مشكلة عدم إمكانية الرؤية : ذلك أن المقصود بالنقوش البارزة هو أن ينظر إليها من أسطح المباني العالية المحيطة بالعمود . ويضيف كاتب المقال أن شرح بيانكي باندنيللي ينبع من إيديالية هورجوازية . بل إن فكرة نظرة وسطى إلى أعلى لاستحق النقاش (سواء كنا على الأرض ، أو أعلى منها ، فإن خطأ واحدا لولبها أو خطئين هما اللذان يمكن رؤيتهما برضوح . وقضلا عن ذلك يتحتم علينا أن ندور حول العمود) غير أن هذا يدل على حيرة علماء التاريخ القديم ، فيما أنهم لا يعتقدون في استحالة الرؤية ، أو أنهم يرون أنها عرضية ، أو أنها أمر ظاهري شاذ ينبغي تصحيحه .

وفي باريس عمل فني آخر ، ذلك هو عمود فاندوم ، وهو تقليد نابليونني تام لعمود تراجان^(٥) ، به ظاهرة عدم إمكانية الرؤية نفسها . ولكنه مادام عملا حديثا ، فإن المؤرخين ينظرون إليه بعين أقل ارتباكاً ، وأقل حيرة ؛ فهم يسلّمون بهلوه بعدم إمكانية رؤيته إذ أن النحات امبرواز تارديو Ambroise Tardieu ، بعد أن أتم إقامة العمود ، أصدر كتابا عن تصاوير النقوش البارزة (عمود الجيش العظيم ، نقشه تارديو) ، وأبان في مقدمة الكتاب أنه إذ لم يكن في الوسع رؤية نقوشه البارزة فإن هذا الكتاب مفيد في هذا الخصوص . وليس في وسع الذين ينظرون إلى الخطوط الحلزونية الثلاثة والعشرين على عمود فندوم أن يفرقوا بينها بوضوح (ولكنهم يشعرون أنهم لو كانوا في وضع أفضل لأمكنهم أن يفرقوا بوضوح ؛ وهذا شيء هام ، كما سنرى) ؛ وهم يتعرفون بشيء من الإرتباك على المشاهد العسكرية ، وقبعات المارشالات ؛ وفي بعض الأماكن القبة الصغيرة الأسطوانية للدكتاتور الكورسيكي . وفي وسعهم أيضا أن يقرأوا العمود رأسيا ؛ ففي أي وضع يكون عليه الناظر ، إذا نظر من أسفل إلى أعلى ، يرى القبة الصغيرة المشهورة ، المرتبة من كل الجوانب .

(٥) سلفاتورى ستيس Salvatore Settis أجرى دراسة رائعة عن تقليد نحاتي نابليون لنقوش تراجان .

سلوك دون إقتناع

وعلى ذلك ينبغي قبول الحقيقة الواضحة ، وهي أن المرء يجد نفسه أمام عمل لا ينتمي إلى حضارة ماضية أو أجنبية ، إنه تطبيق غير متوقع للحكاية الرمزية الإنجليزية الخاصة بالذرة والشعاع . فكل حضارة تجد نفسها طبيعية ، وليس ثمة حضارة تدهش من نفسها . وتبدأ المشكلات أو حلها بالنسبة للحضارة الأخرى ، أو بالأحرى حين تعبر حدا مكانيا أو زمانيا ، فإننا نغير عندئذ معاييرنا . ففي بلدنا نستخدم شبكة اجتماعية ، مثلا ، وحين نكون في بلد أجنبي ، نستخدم شبكة وطنية . والشئ الذي يشعر به مواطن فرنسي في فرنسا بمثابة شذوذ بوجوازي ، يبدو له في أمريكا شذوذا أمريكيا ، ينسب إلى أمريكا كلها . يأتي من هذا أيضا الوهم ، وهم " الأيام الماضية السعيدة " *Laudatio Temporis acti* . إننا نقرأ الحاضر من خلال مادة الأخبار ، والماضي من خلال النموذج ، وإذا كانت النقوش القليلة البروز الحديثة غير مرئية ، لأنه من الطبيعي أن تكون كذلك ، ونحن لا ننزعج من ذلك ، فعلى الأقل نستفيد بالآ نظر الحشكة بالطريقة غير الصحيحة ، كما حدث في خصوص عمود تراجان.

إن عدم وضوح الأعمال الفنية أمر مألوف ، حتى إنه طبيعي . ويكفي أن نتجول في داخل كنيسة القديس بطرس بروما ، وترفع أعيننا إلى السقف المقوود ، أو القبة ، أو مظلة برنيني Bernini لنتحقق من ذلك . ويصبح التأثير الزخرفي ، والعقلانية المتخفية أمرا واحدا . وفيسفساء صحن كنيسة "سنت ماري ميچور St. Mary Ma-or" عبارة عن صور صغيرة ، يزيد طولها قليلا على متر واحد ، وعلى ارتفاع بضعة أمتار ، فلا نستطيع أن نتيقن أي شيء ، ولا أن نحصى التصاوير . وإذا أردنا أن ندرس مضمونها فعلينا أن ننظر إلى المنشور منها في مطبوعات "ولبرت" Wilpert . فضلا عن ذلك فإن المشاهد العادي لا يستطيع أن يعرف ما يمثله الكثير من المشاهد التوراتية (الخاصة بالتوراة) . يضاف إلى عدم وضوح الرؤية غموض الأيقونات . ولكن ما أهمية ذلك كما يقول بيتر براون Peter Brown (٦) . ففي الصورة التي تظهر تبريك أسحق ليعقوب ، يرى المشاهد بنوع خاص تلالا خضراء ، وأشجار السرو ، وهو منظر فردوسي ، رعوي أكثر منه صوفي . وكانت المسيحية الباكرة تعرض على الخواص مباحج الجنة ، كما فعل الإسلام ذلك في الوقت نفسه تقريبا .

أما التفاصيل فمن المصير رؤيتها ، لفهمها ودراستها ، ويكفي المشاهد أن يرى من

(٦) پ . براون : P. Brown, Society and the Holy in Late Antiquity,

Univ. Calif. Press 1982, p. ٣٠

الأرض الواقف عليها القدر الكافي منها حتى يتيقن من أنه ، حتى ولو لم يتبينها ، يستطيع مع ذلك رؤيتها بوضوح لو أنه كان في وضع أفضل ؛ عبارة أخرى لو لم يقتصد الفنان في مجهوده ، والوكيل في نقوده . وليس المقصود من عبارة ("ما أعظمني يا الهي") الإعلام والدعاية ، من قبيل ("إعلم أنني عظيم") .
إن العبارة التي أعدت إعداداً مفرطاً تفقد تأثيرها . والعظمة الحقيقية لا ينبغي أن تكون شحيحة ، بل يجب أن تتدفق بوفرة . وعلى ذلك يجب أن نميز بين فن ننظر إليه وفن لا نلتفت إليه ، كما يقول جومبريتش Gombrich (٧) ، ويسمونه فنا زخرفيا . وليس من المتوقع أن تحمل رموز إنريز البارثينون : فالناس ينظرون إليها فقط وهم يمرون بها .

ويقول لوررا جورهان Leroy-Gourhan (٨) : " معيار الزخرف يكون في القصد الموضوع فيه أكثر منه في العناصر ذاتها . فالنقوش المجسية المقامة على السقف والجدران في المحراب هي عناصر زخرفية فحسب ، لا أكثر ولا أقل من أكاليل الزهور المورقة " .

لا رب في ذلك ، ولكن هل تلك الأشياء التي ننظر إليها هي حقاً فن ؟ أليس من الأفضل أن نتحدث عن المتفرجين الذين ينظرون إلى الفن ، ولا يتقنونه برؤية جانبية إجمالية ؟ هناك في الواقع أفرادا يسمونهم خبراء وهواة في الفن ، يميزون الأشياء بعضها عن بعض . هؤلاء الأفراد موجودون ، حتى بين الشعوب "البدائية" ، وهم مثلنا قادرون - كما يقول بعض علماء السلالات - على أن يحكموا أن الموسيقى التي تعزف في حفل القبيلة في السنة الحالية أجمل من تلك التي كانت تعزف في السنة الماضية . هؤلاء "البداثيون" أنفسهم يعتقدون في الوقت ذاته أن هذه الموسيقى الرائعة هي صوت الأسلاف ، ومن ثم يستمعون إليها بمشاعر دينية (٩) . وعلى ذلك فالأمر لا يخص أجناسا مختلفة من البشر بقدر ما يخص اتجاهات مختلفة نحو العمل الخلاق . ولنا

(٧) أ.ه. جومبريتش ، E.H.Gombrich, The Sense of Order, Oxford, Rhaidon, : , p116, 1979

(٨) أ. لوررا جورهان ، A.Leroy-Gourhan, Le geste et la parole, Albain: Michel 1963, p143.

(٩) ستيفن فلد ، Steven Feld, Sound and Sentiment, Univ. Pennsylvania: Press 1982, which I know, Thanks to jean Molino.

سلوك دون إقتناع

أن تقول بصدق ، على سبيل المثال ، إن التماثيل الإغريقية كانت فيما مضى أوثانا ، في حين أننا نعتبرها مجرد أعمال فنية . وكانت هذه التماثيل بالفعل أعمالا فنية في مفهوم الإغريق ، وكانت أيضا شيئا ثالثا على الأقل : فهي تصوير وتمثيل لما يجري في عالم الآلهة ، ولما ظهر الأرباب . إنها تعطينا معلومات عن النشاطات السماوية ، مثلما يتيح لنا التلفزيون رؤية عالم السياسة والمشاركين فيه . وأخيرا فإن جمالها الزخرفي يعبر عن قوة وتقوى من أبدعها ، أو رجال الدين في المعبد (أو القدس) .

هناك تعدد في الاتجاهات ، وفي المتفرج الواحد في الكثير من الأحيان ، وتعدد مقابل له في الوظيفة الفنية . فكل عمل فني له وظيفته الخاصة ، أو أكثر من وظيفة . ونحن إن أردنا أن ندرس عمود تراجان كمعمل فني ، لنقول ماهي خصائصه ومميزاته فلا بد لنا قبل أن ننتهي في التفاصيل أن نتساءل عما إذا كان الإفريز قد قصد به أن يعطينا شرحا إعلاميا (كما فعلت التصوير المشهورة التي تشل صراع المجالدين الرومان)^(١٠) ، أو قصد به الإمتاع ، أو أنه مجرد زخرف (ديكور) حافل بالأعياد الحربية ، وهي مناسبة بالتأكيد ، ولكنها بنوع ما الية . أما بخصوص دراسة تفصيلية للإفريز و فإنها لن تأتي بالكثير الذي يميز خصائص العمود نفسه . وهي من جهة أخرى سوف تكون مفيدة لفصول أخرى في تاريخ الفن الروماني (العرف الأيقوني في الورش ، تاريخ القصص المتواصل إلخ...) تفيد في توصيف أعمال فنية أخرى ، وبالمثل حين تصور فيلسفيا قديمة قصة أسطورية غير معروفة إلا من فئة قليلة من الناس ، فإن دراسة تصاوير القصة تأتي بمعلومات قيمة عن نشر المعرفة الأسطورية ، على الأقل في نطاق الورش الحرفية أو الكتب والكراريس التي تحوي الرسوم والنماذج . غير أن توصيف الفسيفساء نفسها يطرح مشكلات مختلفة كل الاختلاف . فهل كان المشتري (وهو خلال الفنان) مهتما بالتبحر في المعرفة ، وهل كان يعرف ما تمثله الفسيفساء ؟ من المحتمل أنه رأى فقط صورة جميلة ، أو حتى زخرفا يرفع من تقدير المجتمع الذي يستمتع به لأن الزخرفة غالية الثمن . وثمة مشتر فلورنسي طلب من جيرولاندايو Ghirlandajo الذي كلفه بعمل صورة حائطية ، أن يعطيه "معلومات دقيقة" عن حياة "جون المعمدان" John The Baptist قديسه الشفيح (وهذا موضوع عمل فني مشهور من ابداع "آبي ووربرج" Aby Warburg) . ولسنا نعرف ما فعله جيرولاندايو

(١٠) شهادة قديمة تحكي أن هذه التصوير التي تمثل مباريات كان ينظر إليها بلهفة وعناية .

بهذا الخصوص ، وما الذي رآه الفلورنسى العادي في هذا العمل ؛ ربما كان زخرفا دينيا لم ينعم النظر فيه أحد . غير أن ثمة خبير في القرن السابع عشر اشترى لوحة Le Nain (القرن) ، وهو لم يفعل ذلك بالتأكيد بسبب صلته الوثيقة بالبلد ، كما قال أنطوني بلنت Anthony Blunt بعبارة ركيكة بعض الشيء (١١) ، ولعله كان يحب الصورة الجميلة ، " الفن من أجل الفن " ، أو لعله كان يحلم ، بورع وشاعرية ، أمام تنوع الأحوال التي خلقها الله للإنسان ، أمام الفروق الهائلة في أقدار الكثير من الأطفال الذين خلقهم الله ، فهو يكشف على هذا النحو عن سره وعظمته . ولما يكون لصورة ما كل خصائص فن التصوير ؛ فالصورة لا تشتري دائما لخصائصها الفنية .

الفنان يصور أو ينحت من خلال حبه لفن التصوير ، وربما لا يولي هذا الفن غالبا أهمية كبيرة . والفن يعمل عادة من أجل المشاهد المثالي ، نظير " القارئ المثالي " الذي ترتفع روحه الرمزية الحاضرة على أفق العمل الأدبي . وفي زمن فيدياس Phidias أقيمت التماثيل على "كراتيش" (جمع كورنيس ، أي قوصرة ، وهو مثلث في أعلى واجهة المبنى - المترجم) المبانى الإغريقية ، على الجانب البعيد ، في قلب الكورنيس ، كما أقيمت على جانبيها المرني . كان النحات يريد أن يرضي مشاهده المثالي (الذي يرى الأشياء بعين بصورية) ، ويرضى أول كل شيء نفسه التي لها مثلها الأعلى في عمل متقن ، وربما يرضى أيضا الأكله التي تحب العاملين المدققين في عملهم . وحينما يتجسد هذا المشاهد المثالي ، وهو بعمامة صنو الفنان ، فإنه يسمى "خبير فني" ، وهو الشخص الذي يمتنق وجهة نظر الفنان المبدع ويفهم نواياه (١٢) .

إن ما يدلنا خطأ إلى الاعتقاد بأن الأيقونات لها أهمية كبرى هو أنها العنصر الأكثر وضوحا - وهذا صحيح . والصورة هي بمثابة وصف ، وليست لغة . الصورة ، كما يقول جان كلود پاسيرون Jean- Claude Passeron ليست لغة لأنها لا تستطيع أن تقول " نعم " أو "لا" ، أو "تقريبا" ، أو "ربما" ، أو "قلدا" ، ولأنها ، إذ تزودنا باصطلاحات وأعراف ، فإنها من جهة أخرى ليست مقننة (والصور الوحيدة المقننة بالفعل

(١١) أ. بلنت : A-Blunt, Art and Architecture in France, 1500 to 1700, Penguin Books, 1953, p157.

ولكنه يضيق هذا مجرد تخمين .

(١٢) أ. هـ. جومبريتش : E.H.Gombrich, Meditations on a Hobby Horse, 1963.

هي الخرائط الجغرافية الحديثة) . وعلى العكس من ذلك إذا كانت المسألة تتعلق بكيفية صنع آلة معقدة ، أو فردوس دينوي ، فإن الصور لا يبدل لها . ذلك أن قدرتها الوصفية تجعلها ملائمة لأن تعرض ، إن لم تقدم معلومات بمعنى الكلمة (الصور ليس لها "بدائل") .

ولنفترض أن الزخرف المنحوت أو المرسوم في الكنائس ، كان على الدوام مرثيا ، ومفهوما لدى المشاهد العادي ، وأن هذا المشاهد اهتم بالنظر إليه . فالكنييسة في هذه الحالة ليست بمثابة " المعلم الديني للأمي " كما يقال ؟ وصورها وقائيلها جعلت للإمتاع ، لا للتعليم ، تؤدي الدور الذي تؤديه الصور الفوتوغرافية الإخبارية في الوقت الحاضر ، حيث ترضي القراء بأن تربهم كيف جرى تنويع الملكة ، إلى جانب مقال مراسل الجريدة الذي يقدم معلومات عن التنويع . هذا هو الأصل ، أو أحد أصول الفن الطبيعي في اليونان ، أو إيطاليا القوطية .

ولا يمكن لصورة أن تحيا دون وصف لها ، وأن يذكر "كيف كانت" ولكننا لانهتم دائما بمعرفة كيف كانت . ولذلك فالصور لا ينظر إليها بامعان ، باستثناء الصور الفوتوغرافية الإخبارية ؛ ولعلنا ننظر إليها إلا إذا كنا خبراء في الفن . ونحن في الكثير من الأحيان نوليها ما يسميه جياني فاتيما Gianni Vattimo اهتماما جانبيا ، أو شاردا (١٣) ، اللهم إلا إذا كانت الصورة مقصودا بها أن تصدم الشاعر . فإن لم تكن كذلك ، فإن الأمر كله يقتصر على الشعور بوجود صورة ("انظر ، إنها مزخرفة " ، " انظر ، إنها جميلة " ، أنظر ، إنها صورة ، وليست ملصقا للإعلان ، فلا بد أنها غالية الشمن ") أو على تصنيف الصورة تصنيفا موجزا ("إنها صورة دينية" أو "صورة عارية" أو "إنه فن تجريدي لأدباء الفن") (١٤) . إنها اتجاهات متنوعة ، من الوجهة التاريخية ("إنها مصنوعة بدقة ، حتى إننا نخالها حقيقية ") ، ولكنها مع ذلك عادية ، قليلة الجودة .

وعلى ذلك ينبغي ألا نغالي في تقدير أهمية الفن في عقلية عصر من العصور ؟ فالتاريخ ، وعلى الأقل التاريخ العام لابد أن يتذكر أن الأعمال الفنية إنما تعمل بنسبة

(١٣) ج . فاتيما ، G.Vattimo, La fine della modernità (trans. Alunni, La , Fin de la modernité : nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne, Edition du Seuil 1989, pp. 89-91.

(١٤) أنظر ريموند ملان Raymonde Moulin : في موضوع الـ "Croutes" de La peinture en France, Editions de minuit, pp. 70 and 409 et seq.

-Brown, op. cit., p.302.

(١٥) البراون

عشرة في المائة من طاقاتها . وهنا نرجع ثانية إلى بيتر براون Peter Brown (١٤)، هل الفن إذن قليل الأهمية في التاريخ ؟ ليس الأمر ثابتا على هذا النحو . هناك وظائف كبيرة ، واتجاهات قوية تلعب دوراً ثانوياً ، وإذا نظرنا من جهة أخرى إلى أضعف الاتجاهات (الاهتمام الإجمالي الشارد) ، والوظيفة الأكثر ضعفاً (الزخرفة ، والنمط الفني) ، فليس ثمة شيء يعادل الأهمية التي أولاها الناس للفن على مدى التاريخ ، حتى ولا الدين . ونحن نعلم أن الغالبية العظمى من المجتمعات القديمة أسهمت في تشييد الأبنية ، وإقامة العمد والتماثيل . والحاجة إلى التعبير عن الذات حاجة قوية للغاية . ولنقل بهذه المناسبة إن التسليم بأن هناك مقياساً كاملاً لدرجات القوة في الفن ، ليس من شأنه أن يستبد بنا ، بل إنه يريح نفوسنا . ولعل أمين متحف من المتاحف لا يذعن مرغماً لعلماء الاجتماع ، فيخدم أدنى الأنواع ، ألا وهو تاريخ اللوق والزي ... الفن ذو الأهمية ، رغم ضعفه ، أو ربما بسبب هذا الضعف هو زخرف مدني . ولا يهتم أحد بهذا المسرح ، مسرح الدراما الاجتماعية . ومن الجائز أن نعترض على أي تفسير اجتماعي يجعل من الفن نظاماً إيديولوجياً ، فنقول : " من ذا الذي نظر إلى عمود قانديم ؟ من أهالي مرسيليا التي نظرة عجلت على النقوش البارزة التي أبدعها دافيد دالجييه David d' Angers على " باب إيكس " Porte d' Aix " (وهي نقوش بارزة أفضل - في هذا الخصوص - من معظم " النقوش البارزة التاريخية " المشهورة في روما القديمة) . وثمة لامبالاة ، لا تتعارض مع المقصود من هذه النصب التذكارية القائمة في مواجهة الزمن ، أكثر من مواجهتها الناس ، نصب ليست رسالات موجهة إلى شخص ما أو تعبيراً مثالياً عن الإنسانية ، أو بالأقل عن وجه المجتمع . إنها تعبر عن السلطة التي رفعتها عن وجه الأرض . وبالمثل فإن النشرات السياسية ، أو النقوش النضالية المكتوبة على الحوائط ليست موجهة إلى القراء بقدر ما تعبر عما تفيض به قلوب مؤلفيها ، وتثبت وجودهم .

ومع ذلك فإن حائط جامعة مغطاة بنقوش أثرية لا يبالي أحد بقراءتها ، تمتاز بأنها ليست باردة كردهة مصرف ؛ أو المعيشة في عالم صغير محدود . كذلك لم يحص أحد مفردات نقوش عمود تراجان . وكل إنسان يبصر العمود يشعر بأن الفضاء تشغله سلطة قوية تستخدم لغة لا تسمع ، تمر مرور الريح فوق رأسه ، وتلقي خطايا يفهم بوجه عام فحسب ، ذلك لأن الهراء الفخم ، والأحاديث المتواصلة الجامدة هي من حق الأكلية ، والوحي ، والسادة ، وتدل عليها . إن ما في العمود من إيديولوجيا هو حق الوجود

سلوك دون إقتناع

الذي يدعيه ، تماما كما في بلد يخضع لنظام استبدادي ، فإن مكبرات الصوت التي تبث الخطابات الرسمية في الشوارع تقدر بوجودها في كل مكان أكثر مما تقدر بما تديعه . فعمود تراجان هو نوع من الدعاية ، ولكن ليس لما فيه من صور ومجاز ؛ بل إن أهميته في وجوده ، في السلطة التي يعبر عنها بإسهاب .

وفي وسعنا أن نقول الشيء نفسه عن المنتجات الطبيعية ، الفن يثبت وجود قوة اجتماعية تضاهي القوة التي ترفع الجبال . وبذلك فإن التعبير هو اتصال غير مقصود ، يتسم به قائله ، ولا يمكن أن يكون غير ذلك ، حتى حين يرفض . وثمة مهندس معماري ، من أتباع Mies van der Rohe تلقى ذات يوم أمراً أن يبني مصرفاً . ولم يكن ذوقه الجمالي ومعتقداته السياسية على ما يبدو تسمح له أن يعالج مصرفاً على أنه معبد رأسمالي ، فبُنعت عمداً وقنايل ، وقوصرات (كرانيش) . ومن ثم شيد ناطحة سحاب ليس بها أي أثر إيديولوجي . ولسوء الحظ أثبت المبنى إلى أي حد تجرؤ الرأسمالية أن تكون صريحة ، واثقة من نفسها ومسيطرة ، لاتبالي بتبرير ذاتها ، وبالأزخرف ، ولولوح المهندس بالعراء الوظيفي ، جعل مبنى المصرف واضحاً بذاته ، مؤثراً فيمن يمر به .

ينتمي الفن إلى سلوك لا نهاية له ^(١٦) ، أي أنه لا يفهم بنهايته ، ولا يقاس بنتيجة . وهو ليس وسيلة للاتصال ، لأنه ليس وسيلة . إنه يفسر بمصدره ، ويعبر عن نفسه فحسب ، مثله مثل النار التي تشتعل ، فقط لتشتعل ، ثم تنطفئ ، لا عندما تكون قد انتهت إلى نتيجة ، ولكن عندما تكون قد استنفدت طاقتها . والعبارة لا تستطيع بذاتها أن تقيس آثارها ، إنما هي تستنفد ذاتها ، ومن ثم تكون الأهمية الكمية للفن في التاريخ ، حافلة بالعبارات الخالية من الغرض ، والفعالة في الوقت ذاته : من إهرامات ، وعواصم ، وطقوس ، وكتيبات للدعاية . وكل واحد منها حساس للقوة التي يعبر عنها إن لم يكن للمعنى الذي تتضمنه العبارات .

في المذكرة الأولى لهذا المقال ، أشرنا إلى نص لبيتسون Bateson يذكر أن في غينيا الجديدة أو يابوا ، في قرية على نهر سيبك Sepik مشهورة لدى جامعي الفن الأوقيانوسي ، يجري احتفال خاص . ويرى مؤرخو الأديان الذين يولون أهمية خاصة لما تعنيه هذه الطقوس الدينية ، يرون فيها حفلاً يقصد به حفز خصوبة التربة . وعلى ذلك

ففي تاريخ لديانات الأوقيانوس ، يوصف هذا الحفل في فصل خاص بطقوس الإخصاب. أما المشتركون في الأداء ، وهم أيضا المتتبعون الأساسيون به ، فإنهم لا يرون فيه شيئا من هذا الغرض ، بل يرون فيه احتفاء بالمناسبة المعنية ، ألا وهي افتتاح صرح عام . وأخيرا ... فإن ثمة جماعة من المؤذين الشهرة ، أو الأدعياء يتظاهرون بالارتباط ، لهذه المناسبة الثقافية ؛ ولا بالنص السري الخاص بها ، وإنما بمنصر ثالث : فهذه الطقوس تحيي ، بين الفنية والفنية ذكرى بعض الأسلاف الأسطوريين للعشائر الحالية ، من أجل استشارة الخصومة . هؤلاء الأدعياء الذين يتحدون من تلك العشائر لا يعرفون الخصومة ، ويدعون الجهل بافتتاح الصرح لكي يتعلموا بإحياء ذكرى الأسماء النبيلة القديمة . وعلى ذلك فما هي الوظيفة الحقيقية للحفل ، وهل تجرؤ على تصنيفه بأنه "طقس من طقوس الإخصاب" ، كما في أيام "جيمس فريزر" James Fraser في فرنسا ، يشترك المارسييز Marseillaise ، وهو نشيد حربي في حفل افتتاح دور الحضانة . كذلك يفعل أهالي يابوا الشيء نفسه ، ولكن بطريقتهم الخاصة . وعندئذ تفتت أساليبهم الغربية فتصبح عادية ، مبتذلة . إن ما سبق أن ذكرناه بشأن الأعمال الفنية يمكن أن نذكره بشأن الطقوس والحفلات ووفرة معانيها ، وضعف المعنى الذي يتلقاه الجمهور بوجه عام يجعل من هذه الاحتفالات الشعائرية سلوكا يؤدي حوالى عشرة في المائة فقط من طاقتها ؛ وليس هذا هو المعنى الذي يتضمنه محتواها ، والذي قصده من ألفها . وكلمات المارسييز لا أهمية لها حين تعزف موسيقاها في افتتاح دور الحضانة . ولدى أهالي اليابا علماء اللاهوت والأساطير الذين ألفوا الطقوس الخاصة بالإخصاب والتي تستخدم في الاحتفال لصرح عام . وهكذا فإن معظم الاحتفالات الرسمية هي بمثابة سلوك لا يقصد به تأكيد المعتقد الذي تتضمنه . وفي هذه الآونة ، يشعر الفرنسيون الكاثوليك بعامة أن إصلاح الطقوس الدينية في كنيستهم لم يفهم كما ينبغي . فإن كان هذا صحيحا ، فإن الخطأ رعا يعزى إلى اعتبار الحفل الطقسي بمثابة تصريح بالإيمان ، من خلال الإقراط في التزعة العقلانية . والتماثل بين الأعمال الفنية وبين الاحتفالات الطقسية يقوم على أساس متين ؛ فالطقوس فن ، مثلها مثل التصوير ، والشعر ، والاستعراضات العسكرية ، والتعقيدات التي لا مبرر لها في آداب المائدة في الغرب . ولعلنا نقول الشيء نفسه بشأن الأساطير التي يعنى الأدب الشفهي بالإشادة بها . هناك مجتمعات ، يقال عنها

أحيانا إنها " بدائية " ، للإبداع الطقسي فيها أهمية كبيرة ، تضارع الإبداع الموسيقي أو التشكيلي في مجتمعات أخرى . والاحتفال الطقسي هو الفن الأساسي في هذه المجتمعات . والطقس الديني فن ، وليس من وسائل الإتصال ، والدعاية ، والتعليم ، ولكنه احتفال بنوع خاص . والقداس الذي يتلى باللاتينية ليس شيئا من قبيل العبث أكثر من عدم رؤية النقوش البارزة على عمود تراجان .

وتؤدي كثرة وظائف العادة الواحدة إلى خطأ متكرر . فنحن نحكم على عاداتنا تبعاً لوظيفة واحدة من وظائفها ، ونحكم على العادات الأجنبية تبعاً لوظيفة واحدة أخرى . وعلى ذلك نتخذ العادة الأجنبية أصالة كاذبة . فنحن نؤكد أن ألعابنا الأولمبية هي أول كل شيء . مشهد استعراضى ، في حين أن المباريات الأولمبية في العصور القديمة كانت بالأحرى حفلاً دينياً ، أو أن المصارعة اليابانية Sumo كانت فيما مضى شعيرة دينية . فني هولزويج Holzwege يدعى هيدجر Heidegger أنه " ما من أحد ذهب إلى أولمبيا وهو يقول إنها شيء . يشهده الإنسان مرة واحدة في حياته " . فمن رآه أن الإغريق كانوا تعلقين بحياتهم الجماعية والدينية ، ويعتبر ذلك ظاهرة طيبة . وهو في ذلك مخطئ لسوء الحظ ، ذلك أن الإغريق كانوا يذهبون إلى أولمبيا لمشاهدة العروض ، ويتحمسون للمباريات واللفائزين . ولا يولون أية أهمية للناحية الدينية في المسابقات أكثر مما توليه نحن للاحتفال بالشعلة الأولمبية التي نفتتح بها مبارياتنا . ومارتن نيلسن Martin Nilsson ، وهو خبير في هذا المجال لم يتحدث عن أولمبيا فيما كتبه عن تاريخ الديانة الإغريقية . علينا ألا نستسلم لخرافة الأصل الأكثر ثقاء ، وألا ندعي أن معنى الطقوس الأصلية ضاع بمرور السنين : فهذا المعنى ضائع من أصله ، منذ عهد هوميروس الذي وصف الألعاب الجنائزية إكراما لياتروكلوس على أنها مشهد لا جنائزي بقدر ما هي حدث رياضي .

الفرق بين العصور القديمة وبيننا ، وهو قرقر موجود بالفعل ، لا نجده في هذا الصدد وفي المجتمعات القديمة كان العرف الذي لا يخدم أي غرض عملي ، هو ضرب من التسلية مكرس من ثمة للألهة ، فهو غاية في ذاته ، ومن ثم يزيل من السرور كل عبث عدواني . ونحن أنفسنا نفضل إجازة هذا العبث بأن تلحق السرور بهمة شغل أوقات الفراغ . كذلك كان الدين في العصور القديمة وسيلة لفرض الواجبات . كان الإحتفال بالمباريات الأولمبية يقام مرة كل أربع سنوات ، في تاريخ محدد ، لأن هذا التاريخ شعائري ، وعرفي ، ومقدس .

أما نحن ، فإننا نحتفل بها في تاريخ محدد لأنه لا بد من الإتفاق على تحديد تاريخ لها ؛ ونحن يتم تحديد التاريخ ، يتعين الإلتزام به . كذلك تجري السيارات على الجانب الأيمن أو الأيسر من طرقاتنا طبقا لأحكام القانون . لأنه يجب إقرار جانب واحد لسيورها . في حين أن المركبات في العصور القديمة كانت تسير يمينا ، لأن اليسار يعتبر بالأحرى جانباً مشوشاً .

ولما كانت الشميرة ، أو الحفل الطقسي عملاً فورياً ، أو معداً على مدى القرون ، عملاً فردياً أو جماعياً ، فهو بذلك لا يترجم ما يدور بفكر المجتمع ، ولا يمثل مظهره ، إنما يعبر عما كان يجول بفكر مبدعه . ينهضي لنا إذن أن نحرص على ألا نستنتج من الاحتفال الرسمي بتتويج الملوك ، على سبيل المثال ما هية النظام الملكي ، وما يعتقده الناس في شأنه ، وأن تستفيد من التحليل الأيديولوجي للرموز . هذا الحفل الطقسي لا يرينا الوجه الحقيقي للنظام الملكي ، إنه فقط صورته بريشة مصور البلاط ؛ فرعايا الملك يرون في النظام الملكي على وجه اليقين شيئاً مختلفاً عن حقيقته ؛ بل يرون فيه ما هو أقل من حقيقته . وكل مصور للأشخاص يجلس ، ويفسر ، ويوضح سمات النموذج .

ولما كانت وظيفة الطقوس الاحتفال والتسجيد ، لا التمييز بالرموز والإعلام ، فمن المستحيل تقريباً الاستنتاج من عرف شعائري بالعقيدة المقابلة له . ولقد زاد معرفتنا بالطقوس الجنائزية في روما القديمة بفضل أعمال التنقيب ، ولم تزد معلوماتنا عن المعتقدات الجنائزية . ترى ما الرأي في أنه يوضع أحياناً القليل من الطعام بالقرب من المتوفى ؟ وأن معاصري شيشرون ، وماركوس أوريليوس كانوا يعتقدون أن القبر دار يواصل فيه المتوفى حياته ويختلج ؟ وحتى نعين الأمر بمزيد من الوضوح ، ننتقل من الرومانيين القدماء إلى الصينيين حالياً وفي الماضي كتب الأب هوك Father Huc منذ قرن ونصف (١٧) : " كان من عادة الصينيين أن يقدموا للمتوفى طعاماً ، وأحياناً وجبات فاخرة ، تقدم أمام النعش وهو لم يزل في بيت المتوفى ، أو أمام المقبرة بعد الدفن . فساداً يرى الصينيون في هذه العادة ؟ كتب كثير من الناس أنهم يعتقدون أن أرواح الموتى تحب أن تأتى وتستمتع بطريقة ما بأشهى ما في الأطباق المقدمة لها . ويدعو لنا أن الصينيين ليسوا مجردين على هذا النحو من اللكء حتى يبالغوا في هذا السخف إلى هذا المدى . وسألنا ذات يوم أحد أصدقائنا الصينيين ، وقد وضع وجبة فاخرة أمام

-Rev. Fr. Huc : Souvenirs d'un voyage dans La Tatarie, le , الأب هوك : (١٧)
Thibet et la Chine, Edition d'Ardenne de Tizac, Vol. IV, p135.

سلوك دون إقتناع

نعش متروني من أصدقائه عما إذا كان من رأيه أن الميت في حاجة إلى هذا الطعام ، فأجاب مندهشا : "كيف ترتب في أن يكون عندي مثل هذه الفكرة ؟" ، " من هو الغني الذي يعتقد أن الميت في حاجة إلى أن يأكل ؟ هل ذكاتي محدود حتى لا أرى ما في هذا الفكر من غباء ؟ إننا نكرم ذكرى أقبائنا وأصدقائنا ، فنريهم أنهم لا يزالون أحياء في ذاكرتنا ، وأننا لم نزل نحب أن نخدمهم كأنهم مازالوا أحياء " . أضاف الصديق الصيني هذا ، مما يشي أن مشكلة التصديق ليست بسيطة : " إنهم يروون حكايات خرافية كثيرة لعامة الناس ؛ ولكن من ذا الذي يعرف أن الأشخاص الجاهلين الأفظاظ سذج ، سريعو التصديق ؟ " ربما ، ولكنهم مهما كانوا أفضاظا فإنهم يتجسدون مشكلة : ما هي درجة الحقيقة في اعتقاد الناس غير المثقفين في بقاء الموتى أحياء ، وفي حاجتهم إلى الطعام ؟

وبالإضافة إلى تعدد وجهات النظر ، وتعدد الوظائف ، يتبدى جانب ثالث ، في التفكك إلى حد اللامبالاة : ذلك هو التنوع في طرق الاعتقاد (الاعتقاد في خلود الروح ، مهما كان قريبا لم يغير البتة فكرة الإنسان عن الموت) . يحكي رادكليف براون Radcliffe- Brown (١٨) : " قابل أحد سكان كوينزلاند صينييا يضع قدحا من أرز مطبوخ على قبر أخيه ، فسأله الأسترالي مازحا عما إذا كان يظن أن أخاه سوف يأتي ليأكل الأرز ، فأجاب الصيني : " لا ، إننا تقدم الأرز للموتى لشعر عن صداقتنا وهنا . أما عن سؤالك ، فإني أظن أنكم في أستراليا تضعون الأزهار على قبر الميت لأنكم تعتقدون أنه يحب أن يراها ، ويشم أريجها " .

وليس من شك في أن الخطأ الوحيد عند الصيني هو أنه ابن عصره وببشته ، وأنه عفا في مثل الأسترالي الذي استجوبه . وفي ذاك الحين كان الفكر المتنور في الصين هو نفسه نظيره في أوروبا . فبعد الصين في نظر الغربيين ، نجد الغرب في نظر الصين . ففي عام ١٨٩٨ ، إبان محاولة المائة يوم للإصلاح ضد الإمبراطورة تسو - هي Tseu (1898) HI (C1) أذاع شخصية صينية كبيرة من أنصار التحديث نشرة إصلاحية تتضمن الآتي : " ولو أن الأوروبيين لا يضعون القرايين أو الأضحيان على القبور ، إلا أنه لم

(١٨) أ.ر. رادكليف براون : A.R.Radcliffe - Brown, Structure et fonction dans la société primitive, p232.

يزل من عاداتهم زيارة القبور ، ويعتبرون وضع الزهور عليها بمثابة احترام المدفونين فيها . وهكذا فإن الأوروبيين يحترمون صلة القرى بين الأب والابن (١٩) .

كان هذا رأي العقول المتقدمة . فلماذا ترفض هذه العقول فكرة أن الموتى يستمرون أحياء في قبورهم ؟ لأن هذه الفكرة ، فكرة ما بعد الحياة تهدو لهم مناقضة لواقع الجثة . إننا ننسى وجود أساليب عديدة للاقتناع وأغاط عديدة للاعتقاد . وفي حالة عقلية معينة لا تحول أية رقابة اجتماعية أو داخلية دون الاعتقاد بإخلاص في مفاهيم مواسية: فالناس لا يؤمنون بكيفية واحدة في الجنة ، وفي الجثة ، حتى ولو آمنوا في وجودها بقوة واحدة .

والسلوك نفسه (وضع طعام أو أشياء منزلية ليستخدمها الميت في قبره) قد يعتبر، حسب المجتمع أو الطائفة بمثابة طقس يمثل التكريم ، مجرد من أي اعتقاد . إنه أحيانا عمل يتغيا العزاء ، يسلك فيه المؤدون ، دون أن يقتنعوا فعلا بما يؤدون ، كما لو كانوا ممثلين في مسرحية ؟ وأحيانا عقيدة حقة . ولكنها لا تحو بذلك غيرها من العقائد التي تناقضها في الظاهر . وفي جنوب إيطاليا ، إقليم مسيحي ، لو كان هناك حقا إقليم مسيحي ، منذ خمسين سنة مضت جمع أحد علماء الإثنولوجيا عبارات النحيب التي نطقت بها زوجة : "الآن ينبغي أن أخبرك ، يامن كنت كنتا لزوجتك بالذي وضعت في قبرك . وضعت قميصين ، أحدهما جديد ، والثاني مرقاً ، ومنشفة لكي تغسل وجهك في الأخيرة . ثم وضعت غليونك . مادمت تحب التبغ حيا جماً والآن كيف يمكن أن أرسل لك سجاثر في العالم الآخر ؟ " (٢٠) .

إننا هنا بأزاء نوع من المسرحة ، يمثل فيها الأحياء أنهم يصدقون قصة خيالية ، يصلون بها إلى التبغ والسجاثر .

المسرحة الجنائزية شائعة للغاية ، وتؤدي إلى اعتقاد حقيقي . ونحن كثيراً ما

(١٩) تشانج تشي تونج ، نائب ملك هو - كوانج Exhortation à l'étude: ترجمة من الصينية ج . تومار ، من شنفهاي ١٨٩٨ ، ص ٥ . ومن المعتقدات الجنائزية الغربية في حوالى الفترة نفسها انظر : ر . لنتون، R.Linton, De L'homme, Editions de Miniut, 1968, ١٩٦٨ صفحة ٣٩١: " قد يتزعج الأمريكي البروتستانتى العادي في مستهل القرن التاسع عشر ، من عظة بشأن "يوم الحساب الأخير"، إذ يتحدث عن أبويه المحبوبين وحما ينتظراته في السماء ويشعر بالفرح من القابر بعد الغروب " .

(٢٠) دو . مارتينو : De Martino, Lamento, Found in Lucania and Published in Società in 1954.

تحدث عن الطبيعة المأساوية التي كانت في "الروح الإترورية" ، واللون القاتم الذي يغلب على "المعتقدات الجنائزية" في إتروريا القديمة ، مع شياطينها وجنيات الجهنمية المخيفة . إننا سريعا ما ننسى أن هذا الإيمان بالشياطين والجان كان ابتكارا تعبيريا مفرطا ينزع إليه قاطعو الأحجار الإتروريون الذين ينحتون القبور . ولعلنا نجرؤ على القول بأن الإتروريين كانوا يتظاهرون بالخوف من هذه التصاوير الجنائزية ، مثلما يتظاهر الأمريكيون أحيانا بالخوف من أفلامهم . ولكننا نعرف أيضا أن الإنسان حين يتصرف على هذا النحو ينتهي به الأمر إلى أن يشعر حقيقة بالخوف والاعتقاد بوجود الشياطين. وإن تنوع وتعقد وثرأ الطقوس الجنائزية في أنحاء العالم تتيح الافتراض بأن القبور كانت الأمكنة المختارة لهذه العملية التي تضي الطابع المسرحي على المعتقد . ومع ذلك فثمة مجتمعات تبدي عداً لأي شكل من أشكال المسرحية ، بنوع من التزمّت .

حقيقة المعتقد لاتقاس بعدم تناقضه أو بتطبيقاته العملية . والإيمان الذي لا يعمل هو غالبا إيمان صادق . وقد نعتقد في بقاء الموتى أحياء في القبر ، بينما نرى بأعيننا أنهم ليسوا إلا ترابا . وقد نستمر في الاعتقاد بأنهم يتغذون ، دون أن نستخلص من هذا الاعتقاد نتائج مادية (فالطعام لا يتجدد على القبر ، ولكنه يوضع هناك مرة واحدة فحسب ، يوم الجنائزة) ... وليس صدمة الواقع هي التي تزعزع المعتقد ، ولكن ما يزعزعه هو الاستهجان الصادر من شخص أو من المجتمع . فالواقع أن ثمة إحساس داخلي يتيح لنا أن نميز بين مختلف أنماط معتقداتنا مثلما نعلم الوضع الذي تتخذه أعضاؤنا في كل لحظة . وتنسم المواساة في الأنماط الطقسية للمعتقد بعلامة تميزها ، علامة لا تملكها المعتقدات المجردة من الوهم . هذا الشعور الداخلي بوسيلة التصديق يتيح لنا أن نتحكم في أفكارنا وننقدها بالطريقة نفسها التي نتحكم بها في أسلوب ملاحظتنا (وقد نقاوم ، بداعي الأناقة ، أو الخواضع ميلا عندنا لأن نتكلم بأسلوب التأكيد ، ونضاعف من أساليب التشخيص والكنائية ، فنحن نزيل هذه الصور البيانية ، وربما لا نعرف ما هي الكناية) .

والآن ، يحدث في بعض المجتمعات ، ومنها مجتمعنا ، أن يوجه نقد إلى معتقدات مواسية ، كما يوجه إلى مواقف مسترخية ، أو ملاحظات تأكيدية . وعدم تصديق مثل هذه المعتقدات من أجل مواساة النفس أمر تسترجبه الكرامة الفكرية . إن الاعتقاد بأن الموتى يغتذون بالأطعمة الموضوعة يتغير من اعتقاد حقيقي إلى مجرد محبة وإجلال لا يقابلها أي معتقد .

وقد نتساءل عما إذا كان في الإمكان ، من الوجهة النفسية أن نصدق أن جثة ميت تتحلل ، ونصدق في الوقت نفسه أن الجثة تستمر في تلقي الغذاء . لا بد لنا أن نجيب أن هذا شيء محتمل . ولقد علمتني آلة الزمن ذلك ، فالواقع أنني سمعت ذات يوم الشاعر رينيه شار René Char يمضي في أحلامه الشخصية والأسطورية ، ويشرح أن الأفكار الكبيرة ترسب على الشواطئ بفعل المد والجزر ، وتكتشف في قاع تجمعات المياه التي يتركها الجزر على الشاطئ . واكتشف هو نفسه هذه الظاهرة ، وهو يسير على الشاطئ في Varengeville حيث دعاه إليها جورج براك Georges Braque . وما تعنيه هذه الأسطورة هو أن الأفكار الكبرى ترسب على حواف وعينا مجيء وذهاب الأحداث الصغيرة التي تحركها بعنف طبيعة العود الأبدى (أر الدور السرمدي) في المحيط الذي هو الكون ، والتي نكتشفها في برك التفكير التي تتكون في تأملاتنا اليومية . ولم يقل " شار " (ولم يفكر) أن الأفكار شبيهة بحفر الماء . إنه كان يفكر بالفعل في حفر مائية حقيقية (على الأقل حين تراوده أحلام الحقيقة ، الأمر الذي كان يحدث له كثيرا ، لأنه شاعر) . ومع ذلك فهو لم يحفر البرك بيديه على شاطئ غارنجفيل . إن الفكرة الرمزية والأسطورية تعمل دائما على هذا النحو . مثال ذلك مؤسس المذهب المانوي Manichaeism (مذهب مانئي الفارسي ، صاحب عقيدة الصراع بين النور والظلام ... المترجم) رأي أن عناصر الكون تطهرت بأن رفعت إلى الهواء في دلاء ناعورة (ساقية) كونية ، عجلائها الثلاث هي الهواء والماء والنار ، ولم يقل ، ولم يفكر في أن عملية التطهير مماثلة لناعورة ، بل فكر في أنها ناعورة بالفعل . ومع ذلك ، فحين رفع عينيه إلى السماء لم يكن يتوقع أن يري الناعورة (ولم يخب أملها لما لم يرها) . والفكرة الرمزية والأسطورية متألقة مع نفسها ، إنها تعرف تناقضاتها ، وتحصر على ألا تصطدم بها .

المسرح ، ومناهج الحقيقة الأسطورية ، وأنصاف العقائد ، وتعددية الوظائف والمواقف ، كل هذا التفكك يمكن شرحه . فالإبذاعات الثقافية ، والمعتقدات ، والأديان ، والفنون ، والمخطوطات السياحية المعتمدة ، هذى كلها أنواع من النظم ، و"شخصيات موضوعية" . إنها أشياء هامة موجودة بذاتها ، يحاول كل منا الوصول إليها ، ولا يتسنى لأي إنسان أن يحققها بالكامل . ومن المؤكد أن كل ساعة في حياتنا اليومية لها قدر صغير من التدين الذي لاندركه ، أو متعة جمالية لجيهرها . إلا أن هناك فجوة بين

(٢٩) ج. سيميل ، G.Simmel, Philosophische Kultur, Wagenbach, Berlin, 1983, p39

التجربة الفردية ، وبين الدين أو العمل الفني (٢١) والسعادة التي تحمل بها مدام بوفاري في نابولي لا وجود لها على أساس واقعي ، ولكنها غاية موضوعية ، مثل قائمة المواقع السياحية التي يمكن زيارتها ، أو المشاعر التي يمكن اختبارها .

وحيث يغدو الجمال ، أو الطبيعة الربانية فنا ، أو ديانة ، لم تعد الحياة اليومية على المستوى الموضوعي . ولم تعد بايروث Bayreuth (بلدة في بافاريا ، بالمانيا - المترجم) مسألة ساعات قليلة من المتعة الجمالية لبضع مئات من الأفراد . ينتج عندئذ "علاقة هادفة" ، أو "استثمار" ، مثلما يستثمر الفرد رأسماله في أشخاص معنوية تسمى شركات مساهمة . والمتعة الجمالية نفسها ، وقد أصبحت إعجابا وحبا ، فإنها تقضى لتستقر في جهة أخرى ، في موضوعها . ولم تعد إثارة ألفة ، إذ تصبح كالسيمفونية التي تبدو مشرقة ومتألقة . والأضحيات التي يقدمها الانتقاء ، أو محور الجمال إلى موضوع تقواهم ، أو حبهم ، لا تكافأ بمنافع يرمية (فالدين لا يشغل ساعة أو ساعتين من يوم الرجل الشديد التقوى) ولكن بالأهمية المقترنة بالموضوع والفرد لا يمكنه أبدا أن يغدو بذاته روحا موضوعية . فحللم اليونان القديمة ، من هولدرلين إلى هيدجر هو مجرد وهم لا يتحقق ، مما يثبت مدى ارتباك هيدجر وغموضه .

إذن لا جدوى من الرجوع إلى المصادر ، فهي أشياء معتادة . والتدين الشديد عند المصادر ، والمفضل عن دينويتنا الهمجية ، يوجد فقط في حين الفلاسفة المتنوعين . والتاريخ ، إذ تملؤه الفجوات المنسية ، فإنه يتألف من الصراعات اليومية ، والجهود الترميمية ، أو بالأحرى ، وبصراحة ، من تدريبات وترويضات في سهيل الأفضل أو الأسوأ ، لبيرويت ، أو لقردان . وحيث يتشابه مجتمع مع مثله الأعلى ، سواء بدت اليونان محبة للجمال ، أو اعتبرت العصور الوسطى مسيحية ، فإن هذا ليس رجوعا إلى الأصالة ، ولكنه نتيجة تدريب شاق ، ودائما غير كامل . وليس الجيش حشداً من الناس يريد كل فرد منهم أن يدافع عن نفسه . وتضم مكتباتنا كتباً أكثر مما في وسعنا أن نقرأه ، وتحتوي على الكثير من الكتب التي لن تفتح أبداً . هذا هو ما يسميه جورج

(٢٢) المرجع السابق ، ص ١٩٥ - ٢١٨ . وإجابة أ . كاسيرر E.Cassirer, *Zun Logic der* Kulturwissenschaften, Darmstadt, 1961, chs ترفض فكر سيميل الذي لا يقاسى على حقيقة أن الفكر الموضوعي يعيق تلقائية الفرد ، ولكن العكس ، أن الفرد لا يتجلى في استعجاب إبداعاته الموضوعية . حقا أن تعددية سيميل المساوية متناقضة مع ميلنا الطبيعي إلى التوفيق والتغافل . ويؤمن سيميل بالتعددية المتناقضة للقيم ، والتناقض الداخلي في الفرد نفسه (Einleitung in die moralwissenschaft, Scientia Verlag 1938, Vol. II, pp. 360-426) والطريقة نفسها : الغموض بين الفطرة وبين الطموحات الكبرى ، وهي حقيقة مشرقة يسميها " حياة " إذ لا يوجد =

سيميل مأساة الثقافة (٧٢) ، ولا يعني بهذا فاجعة مؤلمة ، وإنما تحولاً مستمراً بين الحياة اليومية الرتبية وبين العقلية الموضوعية . هذا التحول يلهم البعض بالأوهام ، فيعتبرون العقلية الموضوعية القديمة بمثابة الحياة اليومية الرتبية في الزمان الماضي ؛ ويستثير لدى البعض الآخر كراهية الشقافة . لقد كره روسو Rousseau العلوم والفنون ، بسبب حبه الشقافية وتوافقه مع ذاته . وكره رسكن Ruskin ثقافة لم يستطع محبوبها أبداً أن يستوعبها . ويعتبر " رينيه شار " أن " الحضارات دسمة " ، وأنه من الضروري " إزالة الديدانة " لأن الأفراد ذوي الحياة الداخلية المتخمة كثيراً ما يكرهون العقول الموضوعية التي تجبر النفس على الخروج من ذاتها (٧٣) . ووجد سينيكا Seneca أن امتلاك مكتبة أمر مناقض للطبيعة .

والقيم موضعها غالباً خارج الفرد . إننا نعيش ونموت من أجلها . ونحن لا نراها ، ولا نشعر بها ؛ ونحن نجهل بها أكثر مما نعتقد فيها . والسطور التي كتبها أبولينيير Apollinaire في عام ١٩١٨ : " فرنسا تنبض في قلب الجندي " اصطلاحية وزائفة ، فلا شيء من ذلك ينبض في في القلب . وكتب فلوبير Flaubert عن " مدام بوقاري " : " أردت أن أصور التأمل " .

هناك مأساة هزيلة يومية ، لا تتبع من الصراعات بين القيم ، ولكن من تناقض الواقع مع نفسه . ذلك لأن العالم ليس " رديء الصنع " ، فهو " لم يصنع بالمرة " . مأساة مدام بوقاري الحقيقية هي إذن أنها لا تستطيع أن تصل إلى الموضوعية ؛ فلو أمكنها أن تصل إليها لكأنت قد حققتها . إن عذابها هو عذاب فلوبير نفسه : كيف السبيل إلى تحقيق الوجود كله في الوجود نفسه ؟ (٧٤) من الواضح أن المكتبة التي

= تسمية أفضل لها : أنظر : (Fragment über die Liebe; Das Individuum und die Freiheit, Wagenbach 1984, pp. 19-28) ونحن هنا بعيدين عن برجسن Bergson رغم كل ما قيل . إن ما يسميه "حياة" هو الطبيعة المختلطة لكل الحقيقة الواقعة ، حيث الجوهر ، والطائف ، أو النظم مختلطة بعضها ببعض ، أو متناقضة . الحب ليس جبراً واحداً أو مركباً من حرائز ومثل عليا ، ولكنه خليط غير قابل للانعزال . p25. "eine unlösbare Aufgabe" . ويخصص عدم قدرة الفرد على استيعاب الروح الموضوعية كلها (وعلى سبيل المثال ، الاستفادة الكاملة من نظام المناهج) ، انظر : (Das Individuum und die Freiheit, p. 90 et seq.).

(٧٣) رينيه شار : René Char, Oeuvres complètes, Bibl. Pléiade, pp.466 and 55 ; G. Simmel, Das Individuum und die Freiheit p203.

-Simmel, Philosophische Kultur, P.150.

(٧٤) سيميل :

سلوك دون إقتناع

تقرأ نفسها بنفسها ، والعمل الفني الذي يشهد نفسه بنفسه ، أو السلوك الذي يؤمن بما يفعل ، كلها كائنات كاملة ؛ حتى الكائنات الريبانية ، لأن الشيء المعروف يعرف نفسه فيها . وكما قال الإغريق ، إن العقل والمعتقدات هي شيء واحد . ولكن ، لما لم يكن الأمر كذلك ، فهناك دائما فجوة في نفوسنا . وعيشا يعتري الشاعر إحساس بأنه خلق في شعره شيئا خالدا ، فهناك في نفسه أسمى من أن إدراك قصيدته أمر يتوقف على كل قارئ . وسوف تكون القصيدة إلهية رائعة لو قسرت نفسها بنفسها . أما الشيء اللاإلهي فهو الزمن ، أي كل شيء آخر .

خلاصة القول ؛ هناك ثلاثة أمثلة تكني لإيضاح الفرق بين التجربة البسيطة المعاشة وبين الروح الموضوعية . المثال الأول هو الحساسية للمنظر الطبيعي ؛ والأمرا لا تتعلق "بتطور الحساسية" ، وإنما بتغير في النوع . ففي أيام موليير ، كان المرء " يرى " المنظر الطبيعي . تقول شخصية في مسرحية تارتوف Tartuffe " ليس البلد مزدهرا كثيرا في هذا الشهر " . وبدءا بساتويريان ، أصبحت الحساسية للمنظر الطبيعي فنا ، بمفرداته اللغوية ، وما يتطلبه من الإحساس بما ينبغي الإحساس به . ومن ثم ، فإن الصعوبة في ضمان نشر الفنون بين الناس هي أنه لا يكفي وضعها في متناولهم ، بل يجب على الأخص جعلهم يشعرون بأن من النبالة بذل الجهد للإلام بأصول هذه الروح الموضوعية ، ألا وهي الفن . ذلك لأن الثقافة ، مثلها مثل الرياضة متعة تتطلب بذل الجهد . وأخيرا ، فإننا تكلمنا عن التناقض بين واقعية الجثة ، وبين الاعتقاد في بقاء الموتى أحياء ، وضرورة إطعامهم في قبورهم .

وقد يكون هذا التناقض مقبولا بسهولة ، فقط لأن تجربة الجثة هي بالذات "تجربة" ، في حين أن الاعتقاد بالحياة الأخرية شيء يقتضي الإعداد ، أي أنه حقيقة موضوعية . ولما كانت الروح الموضوعية بعيدة المنال ، فإننا لانسهم في هذه المعتقدات إلا نصف إسهام ، من باب الواجب ، وعندما تستع الظروف ، وينوع من التفكهة .

نظرية الرجوع إلى المصادر في دراسة التاريخ

توجد فجوة بين فلاسفة التاريخ ، والمؤرخين الممارسين ؛ كلا الفريقين يشجع في زهر وافتخار انعزال كل منهما عن الآخر ، والفلاسفة يرون أن المؤرخين غير مؤهلين للتفلسف في دراسة التاريخ ، والممارسون يرون أن فلاسفة التاريخ ضرب من الهراء . وفي وسعنا أن نقول إنه إذا كان الممارسون يحاولون صياغة بعض النظريات في دراسة التاريخ والفلاسفة يحاولون تفسير الممارسة التاريخية فإن كل فريق منهما يرى الآخر مصيباً فيما يحاوله . ولذلك يندر أن يفكر المؤرخون الممارسون في القضايا النظرية ، لأنهم يشعرون أن ثمة قضايا أخرى أولى باهتمامهم كدراسة الماضي ، كما يندر أن يبحث الفلاسفة في ممارسة الدراسة التاريخية لشعورهم بأن الممارسة ليست ذات بال بالنسبة للنظريات التي يضعونها بدقة وعناية .

وإذاً فالنظرية الآتية قد لا تحظى بالقبول لدى الفلاسفة الذين يقولون بإمكان معرفة الماضي ، كما لا تحظى بالقبول لدى المؤرخين الذين يحاولون أن يعرفوا ما حدث في الماضي بالفعل . ولكنني كمؤرخ ممارس تهمني الجوانب النظرية لدراسة التاريخ أحب أن أعرض النظرية الآتية التي تفسر الدراسة التاريخية بطريقة واقعية . وكما قال ألان دوناجان : " يجب الاستمرار في بناء الجسور " .

ترجمة : أمين محمود الشريف

(١)

كل النظريات الخاصة بدراسة التاريخ تتوجه إلى الماضي : فهدفها المقروء هو التوصل إلى معرفة الماضي . ومعظم هذه النظريات مبني على دراسة الماضي : إذ تتخذ الماضي موضوعاً لدراستها . وعندما يواجه بعض المنظرين والمؤرخين الذين يتوجهون إلى الماضي ويتخذون منه أساساً لدراستهم ، تحدياً من خصوصهم ، فإنهم يردون عليهم باللجوء إلى فكرة المصادر (الوثائق الأصلية وما شابهها) ويحتجون عليهم بعبارات تبدأ بهذه الكلمات : "لا توجد شواهد (أدلة) تاريخية تثبت كذا ... " أو " الشواهد التاريخية التي يقام لها وزن كبير تقول كذا ... " . وعلى العكس من ذلك ظهرت نظرية أخرى تتوجه إلى دراسة الماضي دون الاعتماد على المصادر قائلة إن هناك شيئاً آخر يمكن أن يحدثنا عما حدث في الماضي بالفعل ، خلاف الشواهد التاريخية سواء أكانت هذه الشواهد هي شهادة (نصوص) المصادر أم الحوادث الماضية . والنظرية التي سأعرضها في هذا المقال تركز على دراسة المصادر أعنى أن المؤرخين الذين يدرسون شهادة المصادر يحدثوننا عن دلالة هذه الشهادة أكثر مما يحدثوننا عن الحوادث الماضية . وهذا الرأي ليس يمكننا فحسب بل قد يصلح أساساً لنظرية أفضل في دراسة التاريخ .

وقد أقترح أصحاب فلسفة التاريخ والمؤرخون الممارسون ، نظريات مختلفة تتعلق بمنهج البحث التاريخي . وتبدو هذه النظرية معقولة لأول وهلة ، ولكن سرعان ما يتضح لنا أنها غير عملية عند محاولة تطبيقها على الواقع .

ومن أقدم هذه النظريات الهادفة إلى تحديد المعرفة التاريخية ، النظرية التي اشتهرت باسم " روح العصر " والتي أعلنها الفيلسوف الألماني " هيجل " ولا زالت شائعة في أوساط المؤرخين الممارسين . ومن أقدم أنصار هذه النظرية المؤرخ الروسي " م . ت . كتشينوفسكي " الذي قال " إن كل اكتشاف في المخطوطات القديمة ... يجب اختباره على محك النقد الدقيق ، أعنى يجب مقارنته بمرجى الحوادث التاريخية وروح العصر ،

والظروف ... " وطالب بالبحث في مدى اتفاق الحقائق الجديدة مع فهمنا لتاريخنا الذي مضى . ولكن صحة هذا الفهم لا تثبت إلا إذا سلّمنا بنظرية أنفلاطون في المعرفة وخلصتها أن هذا الفهم مركز في الفطرة الإنسانية . ولو أننا سلّمنا بهذا الرأي ، نتعذر علينا أن نشب أن أي فرد لديه القدرة على فهم روح العصر في بيزنطة - مثلاً - إبان القرن الحادي عشر ، وفي أمريكا قبل اكتشاف كولومبوس لها .

وفي ١٩٣٣ اقترح "ميشيل أكشوط" نظرية ذاتية متطرفة في البحث التاريخي ، تعرف باسم " نظرية الاتساق (الترباط) المنطقي للحقائق " . وفي رأي أكشوط أن أساس المعرفة هو الخبرة (أي مايقع في دائرة خبرة المرء) ، وهو يقرر أن المؤرخين من عادتهم الاعتقاد بأن التاريخ عبارة عن توضيح الماضي الذي حدث بالفعل " الماضي في ذاته وللذاته " . ومعنى هذا الاعتقاد أن التاريخ يقع خارج دائرة خبرة المرء ولذلك يجب طرحه جانباً باعتباره وأياً خاطئاً عن ماضي التاريخ . وفي رأي أكشوط « أن الحقيقة - مهما قيل بخلاف ذلك - هي نوع من الخبرة قبل كل شيء ... » ثم يضيف : " الحقيقة لا تتسق إلا باتساق الخبرة . وعالم الخبرات المتسقة هو عالم الحقائق . وما يزعمه البعض من تصادم الحقائق في الخبرة ؛ إنما هو في الواقع تصادم بين أفكار غير متسقة تماماً " . وبناء عليه فإن كل ما لدى المؤرخ من خبرة بالماضي مبنى على "شهادة الحاضر" (أي المعلومات المتوافرة لدى المؤرخ في الوقت الحاضر) ، ولذلك فإن "ماحدث بالفعل" (أي مجموعة الأحداث الثابتة والمنتهية وغير القابلة للتغيير) يجب أن يتراجع ليحل محله كل ما تحملنا "شهادة الحاضر" على الاقتناع بصحته .

وهناك الكثير من المجمع التي تؤيد تطبيق نظرية الاتساق المنطقي على الدراسات التاريخية . بيد أن أكشوط لايسلم باحتمال أن يحدث تصادم بين طائفتين أو أكثر من الأفكار المتسقة تماماً كما أنه لا يفهم " الشهادة " بالمعنى الذي فهمته هنا من كلامه (شهادة الحاضر) أي الشهادة المستقاة من المصادر مباشرة ، ولكنه يفهمها على أنها انعكاس أو صدى للأفكار المسلم بها حالياً بين المؤرخين . وهنا نجد حلقة مفرغة (دائرة خبيثة) تتمثل في قوله بأن معرفة المؤرخ بالحوادث الماضية مبنية على ما لديه من خبرة بها في الوقت الحاضر وقوله بأنه مبنية على الأفكار المسلم بها حالياً بين المؤرخين بشأن

نظرية الرجوع إلى المصادر في دراسة التاريخ

الماضي . وقد وقع في هذا الخطأ (أي في استعمال كلمة الشهادة) مؤرخون آخرون منهم "دونالد ج . بتلر" الذي تحدث طويلا عن الفرق بين "الحقيقة" و "الشهادة" فقال "إنه يعني بالشهادة تلك الحقائق الظاهرة كإعدام شارل الأول ملك إنجلترا ، و "بالحقيقة أسباب إعدامه . " وفي رأي إن كلمة " الشهادة " تتضمن الشهادة المباشرة التي تؤيد الفرضية (١) القائلة بأن شارل الأول كان موجودا . والفرضية (٢) القائلة بأنه أعدم على المشقة . أما "رئيسيه" فإنه يفضل - تبعا لكل من الناحية ، وسجنويس ، كلمة " الآثار " على كلمة " المصادر " . ولكن هذا الاستعمال مشوب بشيء من الغموض ، وأنا من جانبي أفضل عبارة "شهادة المصدر" بمعنى الشهادة المستقاة من نصوص المصادر ، وعبارة "شاهد أو دليل المصدر" إذا كانت هذه الشهادة لا يعول عليها . وحتى إذا قلنا إن أكشوط يعني "شاهد المصدر" تعذر علينا قبول ذلك ، لأن شاهد المصدر لا يحملنا على الاعتقاد بشيء ، بل على العكس يضطرننا إلى حشد الأدلة التي تؤيد تفسيراتنا لقيمة الشهادة ولا يعد الدليل دليلا إلا إذا أيد الدعوى التي تأييدها .

وفي ١٩٣٨ نشر "موريس مندلباوم" نظرية موضوعية عن علم التاريخ باسم نظرية التواتر أو مطابقة الأخبار المتواترة للحقيقة حيث يروي الخبر الواحد بروايات متواترة ومتطابقة من حيث العبارة والتعبير عن أمور حقيقية . ويرى مندلباوم أن الإثبات وإقامة الدليل ليس هو العامل الجوهرى في اكتشاف الحقيقة ... ، وقضلا عن ذلك فإن عملية الإثبات وإقامة الدليل ليست سوى خطوة على طريق تصحيح المعرفة ، ولكن ليس لها أي معنى مالم تكن مدعومة بالبصيرة النافذة والملاحظة الدقيقة . وعلى الرغم من أن تكرارية (تواتر) الروايات لا يؤدي بذاته إلى المعرفة العلمية فإن مندلباوم يستطرد قائلا :

« إن الحوادث التاريخية يشاهدها بل ويسجلها العديد من الناس في العديد من البلدان . وهذا يشبه التكرار الذي تخضع له الظواهر في العلوم الطبيعية . ولذلك ينشأ في المعرفة التاريخية نوع من "الإثبات المعاصر" يشبه "الإثبات بالتكرار" الذي يتحتم إجراؤه في العلوم الطبيعية » أ . ه .

وهنا نجد أن جواد الفكر جمع بمندلباوم إلى ما وراء غايته : فنحن نسأل - على سبيل المثال - : كم من الحوادث التاريخية في مدينة موسكو إبان القرن الخامس عشر سجلها العديد من الناس في العديد من البلدان ؟ كيف يتسنى للعديد من الناس في العديد من البلدان أن يروا الحوادث التاريخية رأي العين ؟ ... إننا هنا لا نستطيع أن نتجاهل هذه الحقيقة : وهي أن مجال الرؤية محدود !

وفي ١٩٥١ ناقش "والش" نظرية الاتساق المنطقي ، ونظية التواتر ، فانتقد النظرية الأخيرة لأنها تؤدي إلى قبول أقوال الرواة الثقات ، أو - على الأقل - التسليم بصحة بعض رواياتهم وحينئذ يصبح الرواة والروايات فرق مستوى الشك والنقد . ولكن يجب على المؤرخين أن يخضعوا كل الرواة للفحص والنقد على حد سواء . ويبدو لأول وهلة أن "والش" وضع أصبعه على موطن الضعف في نظرية التواتر . ذلك أن المؤرخين لا يتسنى لهم الإطلاع على أحداث الماضي ، ولكن الشيء الوحيد الذي يتسنى لهم الإطلاع عليه هو المصادر ، فإذا طمعوا في معرفة الأحداث الماضية فالسبيل الوحيد أمامهم هو المصادر . ثم مضى "والش" ليفند نظرية الاتساق المنطقي على أساس نقطتين : (الأولى) أن كل الأخبار في إطار معين من المفاهيم لا تحصل في طياتها درجة واحدة من الريبان ، وعلى ذلك فلا يعول عليها بدرجة واحدة ؛ (والثانية) أن القول بأن الروايات التاريخية لا تكون صادقة إلا إذا اتسقت منطقيا (أي اتفقت مع منطق العقل) من شأنه أن يترك صرح المعتقدات التاريخية معلقا في الهواء . دون أن يتركز على شيء من الحقيقة . أما النقطة الأولى فلا تفند تطبيق نظرية الاتساق المنطقي على التاريخ لسبب بسيط ، هو أن كل الأخبار المنسقة منطقيا تتمتع بدرجة واحدة من الصحة متى اتسقت منطقيا لأن عالم الأفكار المنسقة منطقيا لا يسمح بدخول أي أفكار غير متنسقة منطقيا في نطاقه . وأما النقطة الثانية من النقد المتعلقة بالعائدات التاريخية المعلقة في الهواء فإنها تجد من فائدة نظرية الاتساق المنطقي لعلم التاريخ ، لأنه إذا كان الخيال والتفكير العقلي يؤديان دور الحاسة السادسة فإن كل ما هو عقلي ليس حقيقيا بالضرورة خلافا لما ذهب إليه أتباع الفيلسوف الألماني "هيجل" ، وكل رواية في إطار نظرية الإتساق المنطقي لا تكون بالضرورة حقيقية أو صحيحة أو هامة بالنسبة لأي شيء خارج ذلك الإطار . إننا

نظرية الرجوع إلى المصادر في دراسة التاريخ

نستطيع أن ننشئ نموذجاً متسقاً للماضي ، دون أن تكون هناك صلة بين ذلك النموذج والماضي . مثال ذلك أن الإغريق القدامى كان لديهم نموذج دقيق ومتسق لتفسير ماضيهم ، ولكن الكثير منه يعد الآن حديث خرافة . وربما اعتبرت الأجيال القادمة وصفنا لأحداث الماضي حديث خرافة أيضاً !

ومنذ عهد قريب وضع المؤرخ البولندي "جيزي توبولسكي" نظرية في التاريخ لا تستند إلى المصادر . ويقول في ذلك إن المعرفة غير المستندة إلى المصادر عبارة عن "مجموعة من البيانات والتوجيهات يُجرى المؤرخون على أساسها بحوثهم ودراساتهم التاريخية . وبهذا المعنى تكون هذه النظرية غير المستندة إلى المصادر أمراً لا يختلف عما نسميه "بالهوى والميل الشخصي" . وبينما يعترف "توبولسكي" بأن المصادر تلعب بعض الدور في الدراسات التاريخية إذا به يحذر من اتخاذها "صنفاً معبوداً" . ويرى "توبولسكي" باعتباره مؤرخاً ماركسياً أن نظرية "المادية الجدلية" تقوم بمهمة تحديد كنه المعرفة التاريخية ، لأنها في نظرة تزود المؤرخ بالوسائل ، والمناهج والنتائج ، التي تهديه إلى معرفة الحقيقة . وقد بالغ توبولسكي في تصنيف العوامل المؤثرة في أبحاث المؤرخين ومنها الاعتبارات الأيديولوجية (المذهبية) . على أنه يبدو لي أنه يتعين على المؤرخين أن يتفاضوا - بقدر الإمكان - عن المؤثرات غير المرتكزة على المصادر حتى يتسنى لهم فهم هذه المصادر بطريقتهم الخاصة . وإذا كانت النظريات والنماذج ضرورية للمؤرخين كي تساعد على طرح الأسئلة وبحث المصادر من مختلف جوانبها ، فإنها تساعد أيضاً على التوصل إلى الأجوبة والحلول . وكثيراً ما تمكس نظرية المادية الجدلية أهواء الصفوة من رجال الحزب الشيوعي الحاكم بشأن رؤيتهم للماضي حيث تطلق دوائر الحزب على هذه النظرية اسم "الحقيقة العليا" .

ولذلك تتفق مع "هارولد لى" في تقديره للدعوى التاريخية الماركسية حيث قال :

« سواء أكان المؤرخ عقلانياً أو تمهيدياً ، وسواء أكان مثالياً أو مادياً فإنه لا يلجأ إلى أي مصدر خاص لمعرفة الأحداث الماضية » .

لوضع نظرية مناسبة لدراسة التاريخ ، أود أن أبدأ بتحديد ما أعنيه بكلمة " معرفة " ومعبرة " المعرفة التاريخية " فأقول : إن فيزيكا الكم ربما تعلم المؤرخين معنى المعرفة ، يقول العالم الفيزيقي "جون جريهان" : « الأمور الوحيدة التي يستطيع المخ الإنساني أن يعرفها بصورة مباشرة هي ما تدركه الحواس الخمس . ولذلك فإن كل ما ندعي معرفته مبنى على ما يتسرب إلى المخ من خلال حواسنا . وحيث إن أحداً لم ير ، أو يلمس ، أو يذق ، أو يشم ، أو يسمع ، "الإلكترونات" أو "الكوارك" (١) - مثلاً - فإن مثل هذه الأشياء الموجودة بالفعل تظل أموراً افتراضية حتى يتسنى لنا معالجة المعلومات . وبناءً على هذا الرأي فإن علماء الفيزياء عندما يجرون بعض التجارب ، يستنبطون ، ويحددون الإلكترونيات والكواركات ، ولكنها تظل أموراً افتراضية محضة إلى أن يحين الوقت الذي يتسنى فيه رؤية الإلكترونات والكواركات بصورة مباشرة ، وإن كان هذا الرأي تعرض للتعقيد في إطار ميكانيكا الكم .

أما المؤرخون فإنهم - على العكس - يرون أن الماضي شيء حقيقي . يقول في ذلك "جيمس هارفي روبنسون" :

« إن التاريخ بأوسع معانيه يتضمن كل أثر من أي شيء فعله الإنسان ، أو فكر فيه ، مثل أن ظهر على وجه الأرض لأول مرة » أ.هـ.

ومن الغريب أن المنظرين (أصحاب النظر) ركزوا جهودهم على إثبات صحة الأقوال المتعلقة بما فعله الإنسان أو فكر فيه لا المتعلقة بصحة كل أثر من آثار فعله أو تفكيره ، خلال رحلته على وجه الأرض ، وفي رأي المؤرخين المهتمين بمعرفة الماضي أننا نعرف بالفعل ما فعله الناس وفكروا فيه فيما مضى - فالحقائق - فيما يزعمون موجودة ، وقطوفها دائية وهي تنتظر من ينحني لها ليلتقطها ويجمعها ، ومهمة المؤرخ حينئذ هي

(١) الكوارك (Quark) جسيم دقيق لا تركيب له وله بعض الشحنة الكهربائية .

نظرية الرجوع إلى المصادر في دراسة التاريخ

البحث في أسباب ما فعل الإنسان وما فكر فيه مما هو معروف بالفعل . أما المؤرخون الذين يعملون على المصادر ويؤمنون بصحتها فأغلب الظن أنهم يوافقون على الرأي الذي عبر عنه " إرنست هاديان " بقوله : « على الرغم من أن المؤرخين قد يبالغون في تمحيص المصادر بحيث يصبح هذا العمل ألهيئة (العبء) تصرفهم عن واجبه ، وهو دراسة الأعمال البشرية ، فإن هذا العمل يعد إلى حد ما شرطاً أساسياً لأي تفسير صحيح » . وطبقاً لهذا الرأي يجب على المؤرخ أن يشتغل بتمحيص المصادر مدة قصيرة حتى يتسنى له مواصلة وظيفته الحقيقية في البحث التاريخي ، مفسراً الحوادث الحقيقية ، وأعمال الأشخاص الحقيقيين في ماضٍ حقيقي .

بيد أن "هاديان" عندما يقترح التوسع في مجال البحث لا يشير إلى دراسة الأعمال البشرية وإنما يكتفي بقوله : « وفوق كل شيء هناك الكثير مما ينبغي عمله في مجال تمحيص المصادر الرئيسية التي وصلت إلينا حتى الآن . » ويبدو لنا من هذا الكلام أن الأمر يتطلب المزيد دائماً من العمل في هذا المجال ، وأن آراء المؤرخين في السلوك الإنساني في الماضي سوف تظل زمناً طويلاً غير جذرية بالثقة لهذا السبب .

وقد بحث "موراي ميرفي" مشكلة العلاقة بين أحداث الماضي ومصادر المعلومات الموجودة حالياً . ويبدأ كتابه عن المعرفة التاريخية بهذا القول : « مهما اختلف المؤرخون فهم متفقون في مجموعهم على أن التاريخ علم يسعى لإيراد بيانات صحيحة عن الحوادث التي وقعت والأشياء التي وجدت في الماضي » . ويستطرد ميرفي فيسأل : كيف يمكن أن تشير هذه البيانات إلى حوادث وأشياء لا توجد الآن ؟. ثم يخلص إلى القول بأن التاريخ يسعى إلى تفسير المعطيات . وهذه المعطيات تتألف من أشياء موجودة الآن - بالفعل سواء أكانت نقوشاً (كلاماً منقوشاً) أم ماثورات شفوية ، أم بقايا صناعية . وإن الملاحظات المبنية على هذه المواد الموجودة حالياً والماثورة عن الماضي هي التي تشكل الأساس الحسي الذي يركز عليه صرح التاريخ كله في التحليل الأخير . ومن هنا كانت الوظيفة الأساسية للنظرية التاريخية بمعناها المطلق هي تفسير هذه المعطيات . وقد اعتقد فلاسفة التاريخ أن التاريخ يفسر حقائق خاصة لدرجة أنه غاب عنهم أن هذه الحقائق الخاصة هي مسلمات تستخدم غالباً في تفسير معطيات التاريخ .

وهنا نجد أن ميرفي يختلف مع أكشوط لأنه يبدو أن هذا الأخير يعني بعبارة "شهادة الحاضر" تلك الحقائق الخاصة التي يزعم ميرفي أنها مسلمات ، أو أمور نظرية ، مبنية على شهادة المصادر الموجودة حالياً . ولكن ميرفي يتفق مع أكشوط في القول بأن تفسير المعلومات الحالية يؤدي بطبيعة الحال إلى وضع شروط لصحة البيانات التاريخية التي تربط الحوادث والأشياء الماضية بالمعطيات الحاضرة ، وتضع الأساس الكافي لتوكيدها . والخلاصة أن ميرفي يعتقد أن بياناتنا عن المعطيات الحاضرة يمكن أن تكون بيانات صحيحة عن الحوادث الماضية ... بيد أنه على الرغم من أن التماذج النظرية قد تؤدي إلى فكرة وضع شروط لصحة البيانات التي تربط الماضي بالحاضر فإنه يبدو لي أنه ليس ثمة أية وسيلة للتحقق مما إذا كانت هذه الفكرة صحيحة أو مما إذا كانت هذه الشروط ليست مجرد أمور نظرية .

ومبلغ علمي أن كل المنظرين سواء أكانت نظرياتهم تركز على دراسة الماضي أم على دراسة المصادر أو غيرهما ، فقد رددوا القول بأن هدف البحث التاريخي هو معرفة الماضي . تأمل الأقوال الآتية على سبيل المثال :

- ثون هبولدت : واجب المؤرخ هو عرض ما حدث بالفعل .
- سترونج : البحث التاريخي يتحرى نقل المعرفة بالماضي في صورة أقوال صادقة .
- والش : المؤرخون لا يقتنعون بمجرد اكتشاف الحقائق الماضية ، بل يطمحون إلى ذكر أسباب الحوادث لا الاقتصاد على ذكر ما حدث .
- جاردنر : هدف المؤرخ هو التحدث عما حدث في هذه المناسبة أو تلك بكل التفاصيل التي تستحقها الحادثة الغريبة .
- كولنجوود : على المؤرخ أن يرسم صورة الأشياء على ما كانت عليه ، وصورة الحوادث كما حدثت بالفعل .
- وأيضاً : مهمة المؤرخ هي كشف النقاب عن الماضي الذي خلف هذه الآثار ورا .
- دانتو : يهدف المؤرخون إلى صياغة أحكام صحيحة عن الماضي .

نظرية الرجوع إلى المصادر في دراسة التاريخ

- إلتون : المسألة هنا هي موضوع دراسة التاريخ ، أحداث الماضي لا الآثار التي تركتها هذه الأحداث وراءها ... الماضي هو المسيطر على هذه الدراسة .
- دوناغان : الصورة التي تصور حقيقة الماضي هي وحدها التي تستطيع تفسير الشواهد التاريخية الحاضرة والمأثورة عن الماضي .
- إيجرزي : واجب المؤرخ دائماً هو تكوين وتفسير صورة لماضٍ حي .
- جولدشتاين : الهدف الحقيقي للتاريخ هو تعريفنا بالحوادث الماضية التي لا نستطيع أن ندركها بحواسنا .
- مالك هولايغ : الواقع - إذن - أن المؤرخين يحاولون فعلاً كشف النقاب عن حقيقة الماضي .

وعلى الرغم من أن ليون جولدشتاين - صاحب القول قبل الأخير المذكور آنفاً - قال إن الماضي الحقيقي لا يمت بصلة وثيقة للدراسة التاريخية فإنه يقول أيضاً إن المؤرخ يمكن أن يعرف الماضي التاريخي عن طريق ما يسميه "بالتكوين" . ويبدو لي أن الماضي الحقيقي يمكن أن يكون عديم الصلة بالدراسة التاريخية لأن المؤرخين لا يدرسون الماضي ولا يستطيعون أن يدرسوا الماضي إلا إذا كانت لديهم آلة زمنية . وكل ما يستطيعون دراسته هو المصادر المادية التي توجد في الوقت الحاضر . ويميل معظم المؤرخين إلى رفض القول بأن الماضي الحقيقي لا يمت بصلة مباشرة للدراسة التاريخية . وقد عبر كولنجرود عن العلاقة بين الماضي الحقيقي ، والمؤرخ على هذا النحو :

« ما حدث بالفعل هو الشيء في ذاته ، الشيء الذي لا يمت بأي صلة لمن يعرفه . إن هذا الشيء ليس مجهولاً فقط ، بل لا يمكن معرفته لأنه غير موجود » .

إن المؤرخ ليخدعنا أو يخدع نفسه حين يدعي أنه يدرس الماضي - أي الشيء في ذاته - أو يقول لنا إن موضوع البحث التاريخي هو الحوادث الماضية . إنها لأكذوبة "قاتلة" تلك التي تسمح للمؤرخين أن يدعوا أنهم يعرفون ما لا يعرفه غير المؤرخين . إنها تسمح للمؤرخين أن يدعوا أنهم "قصّاصون" أو رواة الحكايات الصحيحة التي حدثت

بالفعل .

بيد أن الفيزيكا عرقت منذ زمن طويل الفجوة بين الوصف الظاهري والحقيقة ، رُوي عن العالم الفيزيقي "نيلز بوهر" أنه قال : « لا يوجد شيء اسمه عالم الكم . ولكن يوجد فقط وصف نظري للكم . ومن الخطأ القول بأن وظيفة الفيزيكا كشف النقاب عن كنه الطبيعة . فالفيزيكا تهدف فقط إلى صياغة ما يمكن قوله عن الطبيعة » . وإذا كان بوهر قد قال ذلك بالفعل ، فأكبر الظن أن تعبيره جاوز قصده . صحيح أنه قد لا يكون هناك شيء اسمه عالم الكم ، ولكنني أشك أنه يعني أنه لا توجد معطيات يحاول الوصف النظري للكم أن يفسرها ، وكذلك نستطيع أن نقول إنه لا يوجد شيء اسمه عالم الماضي . وإنما كل ما نستطيع أن نقوله هو أن نصف بعبارات نظرية ماضياً افتراضياً يفسر المعطيات الحقيقية التي هي في متناول أيدينا أي شواهد الماضي التي ندركها بحواسنا . وفي وسعنا أن نعرف ذلك الوصف أو النموذج الافتراضي للماضي المحكي (الافتراض) لا الماضي الحقيقي ذاته . لقد كان الفيزيقي "إرنست ماخ" من أوائل من قرروا هذا المبدأ كأداة تفسيرية في الفيزيكا حيث قال : « الذرات لا يمكن إدراكها بالحواس ، ولكنها - ككل المواد - أمور يدركها الفكر ... نموذج رياضي لتسهيل التصور العقلي للحقائق » . ويمكن أن نقول أيضاً إن الماضي الذي نتصوره هو مجرد أمر فكري ، أو هو افتراض أو نموذج يصفه المؤرخون بالكلمات . ويقول الفيزيقي "س.م. دنكوف" إن الإلكترون ليس سوى " مجموعة متناسقة من المعطيات " ثم يضيف قائلاً " عندما استعمل كلمة الكترون" فإنني أعني نظرية شرودنجر - ديراك ليس غير (الأكثر ولا أقل) . ولا أظن أن لهذه الكلمة معنى آخر يصح في الأنهام . إن الاسم الذي يطلق على كل دقيقة (=جسيم) من الدقائق ليس سوى عنوان للفرقة - على سبيل التيسير- بين مجموعة من المعطيات ومجموعة أخرى » .

وعندما يريد المؤرخون وصف حادثة من الحوادث لم يشهدوها فإنهم يعمدون إلى إعداد وصف نموذجي يشتمل على تصنيف مناسب للبيانات والمعلومات التفصيلية المستمدة من مصادر معلوماتهم .

نظرية الرجوع إلى المصادر في دراسة التاريخ

والواقع أن المؤرخين حين يصرون على القول بأنهم يحكون قصة الماضي ، لا يخدعون القراء وحدهم ، بل يخدعون المؤرخين أنفسهم . ويصف لنا "جيمس وست هاملتون" ، "ومارك هاملتون دافيدسن" في كلام صريح يشكف عن وجه الحقيقة مقدره المؤرخين على الخداع فيقول :

« المؤرخون البارعون في مهنتهم يشاركون السحرة في مقدرتهم على الدجل والشعوذة . ففي كلتا الحرفتين تخفي طريقة التعقيد كثيرا من العمل الذي يجعل الأداء ممكنا . والمصادر الأولية ضرورية لمهنة المؤرخين ، شأنها في ذلك شأن الأهراب السحرة والمرايا والدعائم الخفية التي يستعملها السحرة . ولكن كلما برع المؤرخون في مهنتهم . كانوا أقدر على جذب أنظار القراء إلى المسرح التاريخي نفسه ، لا إلى الروائع التي تدعه . وكلما ازدادت براعة المؤرخ في صقل قصته التاريخية وتزيينها ، قل شعور القراء بما يذل من جهد في تلميق هذه القصة » أ . هـ .

ومما يذكي لهيب الأسى في الفؤاد أن الجمل الغفير من المؤرخين يتشبهون بالساحر الملعون الذي ينكر أن السحر الذي يمارسه هو خدعة وخفة يد ! ويعتقدون أنهم قادرون على خرق القرائن الطبيعية والنواميس الكونية ، وإتيان المستحيل ! أي أنهم قادرون على أن يقصروا علينا ما حدث في الماضي بالفعل . وعلى الرغم من أن المؤرخين يتكبرون إمكان معرفة ما حدث في الماضي بالفعل ، فإنهم غالبا ما ينسبون روايتهم إلى مراتب عليم يرمزون إليه بتضمير الغائب . وكما قال جولان :

« ما أعجب السهولة التي تنزل بها إلى الكذب والخداع حتى إننا نخفي عن أنفسنا ما نريد إخفاءه . ولكن هائل النفس تسوّل لنا هذا الخداع الذاتي » أ . هـ .

ويتفق معظم المؤرخين على أن بعض الأخبار أقرب إلى الصدق من غيرها ، ولكنهم

قلما يفرقون بين ما يحتمل الصدق منها وما يحتمل الكذب . ولذلك يعتمد المؤرخون في الواقع إلى تليفق قصص وروايات يمكن الدفاع عنها .

في مقال شائق ، وتحفة رائعة من البحث التاريخي تصدى العالم السيكلوجي "ألدنج نيسر" لتقدير دقة ذاكرة "جون دين" في محادثتين دارتا (١٥ سبتمبر ١٩٧٢ ، ٢١ مارس ١٩٧٣) بين "دين" ، ووتشارد نيكسون رئيس الولايات المتحدة آنذاك .

يقول "نيسر" إنه على الرغم من أن شهادة "دين" صحيحة على مستوى ما فإن مقارنة هذه الشهادة بالنسخة الأصلية التي تسجل اجتماع ١٥ سبتمبر تبين أن رواية "دين" تخلو من أي كلمة صحيحة ، وأن "دين" عزا بعض الملاحظات التي أبدت في اجتماع ٢١ مارس إلى يوم آخر . وعلى الرغم من أن "نيسر" قال إ "دين" استطاع أن يتذكر موضوع طائفة من الحادثات بأكملها ، فإنه فهم "جوهر" هذه الحادثات فهما خاطئاً ، ولم يستطع أن يتذكر الكلمات أو العبارات الدقيقة ما لم تكن قد تكررت عدة مرات في أثناء المحادثة . ومع ذلك فإن نيسر نفسه لم يجد أية صعوبة في قبول الملاحظة القائلة بأن دين ذكر في سيرته الذاتية أصل عبارة "Cancer on the presidency" التي ذكرها له رتشارد مور (ذكرها له مرة واحدة فقط فيما يظهر) في محادثة سابقة على اجتماعه مع نيكسون . ويقول نيسر إن دين استطاع أن يتذكر استخدام هذه العبارة في اجتماع ٢١ مارس لأنها "تكررت عدة مرات" ، إننا نعلم أنه (أي دين) أعدها مقدماً . ويدعي نيسر أنه "يعلم" ذلك لأنه يتفق مع رأيه ، ويعتبر رواية دين في سيرته الذاتية رواية "دقيقة" ، على الرغم من أنها صادرة من مصدر (هو دين نفسه) يشك نيسر في قدرته على تذكر عبارات معينة ، كما يظهر مما ذكرناه آنفاً .

(٣)

للخلاص من هذا الضرب من خداع النفس وخداع الغير ، يجب علينا - كما فعل ميراثي - أن نفرق بين الماضي التذكاري - أي الماضي الذي عاشه المؤرخ وتعبه ذاكرته - وبين الماضي التاريخي أي الماضي البعيد الذي طواه النسيان ، بحيث يتجاوز مدى الرؤية في الزمان والمكان . ويجب عدم الخلط بين هذين الماضيين . ولكن معرفة المرء بكل منهما تختلف اختلافاً أساسياً ، ومن وجهة نظرنا اختلافاً جوهرياً . فمعرفة " ووترلو " معرفة ظنية ومحملة تماماً لأنها لا تقع في دائرة خبرته المباشرة . وإذا كان هذا المصدر أو ذاك الذي استقى منه هذا الخبر صحيحاً ، فحينئذ تكون معرفته صحيحة . ولكننا لانملك أية وسيلة للتحقق من هذا الخبر واثبات صحته . والمؤرخ يعتمد في ذلك على ثقته في صحة شهادة الآخرين ، وحدة أذهانهم ، وقوة ذاكرتهم ، ودقة تعبيرهم . يضاف إلى ذلك أن المؤرخ قد تخفونه ذاكرته أو يلجأ إلى المراوغة والمخادعة في سرد قصه زواجه أو أي حادثة أخرى في حياته . ولكن معرفته بهذه الحادثة ليست ظنية بل هي مباشرة وحقيقية ، ولا تعتمد على قوة حواسه أو ذاكرته فالمؤرخ هو المصدر الأول لقصة زواجه لأنه عاش هذا الحادث وخبره . أما الحوادث التي تتجاوز مدى رؤيته المكانية والزمانية فهي محبوبة عنه تماماً ، ولا يعرفها إلا عن طريق مصدر ثانوي أي عن طريق الشهود الآخرين .

إذاً وعينا هذا الفرق ، وجب أن نرفض القول بأن هدف البحث التاريخي ، وأن معنى المعرفة التاريخية ، هو إصدار أحكام صحيحة عن أحداث الماضي ، لأننا لا نعرف عن هذه الأحداث أكثر مما نعرف عما حدث داخل جحر مظلم ، بفرض وجود مثل هذا الجحر . في وسعنا أن نحسد فروساً ثنية ذكية عما في هذا الجحر ، ولكن هذه التخمينات هي أقصى ما نستطيع معرفته . فالمصادر قد اختفت من جحر الماضي مثلما تختفي بعض المواد المحيطة بحافة الجحر . ولا يمكن أن يكون الماضي هو موضوع دراسة التاريخ لأن

الماضي لا يوجد الآن ولا نستطيع أن نتحقق من صحة أحكامنا بالرجوع إليه . ولذلك يجب أن يكون موضوع دراسة التاريخ هو نقد شهادة المصادر . ولكن حتى لو اتبعنا منهجاً صارماً في نقد المصادر فإن ذلك لن يقرّبنا بالضرورة إلى معرفة ما حدث بالفعل في الماضي التاريخي . ذلك أن القول بأن تطبيق معايير صارمة في نقد المصادر يقرّبنا من معرفة الماضي قول يفترق إلى إثبات كما أن اكتشاف مصادر كانت مجهولة من قبل لن يؤكد بالضرورة صدق الافتراضات الحالية إذ يحتمل أن نكون ضحية تحريف ناشئ عن خطأ أو تشويه في شهادة المصدر . صحيح أن تطبيق المنهج السليم في نقد المصادر قد يقرّبنا من معرفة ما حدث بالفعل . ولكن إذا لم تكن لنا خبرة مباشرة بالماضي ، فلن يتسنى لنا أن نعرف متى حدث هذا أو هل حدث بالفعل . إنني أنادي هنا بضرورة الشك المطلق والتام في أي ادعاء بمعرفة الماضي التاريخي ما لم يتكرر أصحاب نظرية المعرفة طريقة ما لإدماج الأقوال الظنية والمحتملة والافتراضية في تعريفهم لكلمة المعرفة .

ويقول " نوبل - سميت " كما يقول " أكشوط " إننا معشر المؤرخين نعتقد أمراً ما لأن الدليل يحملنا على اعتقاده . ومعنى هذا أن هناك طريقة واحدة لمعرفة الدليل وهي أنه يحملنا على الاعتقاد . فإذا تسنى لنا التحقق من أن المصادر التي بين أيدينا تعكس الماضي التاريخي حق لنا أن نعتقد أنه يمكننا أن نصدر أحكاماً صحيحة عن الحوادث التي وقعت أعني أنه يمكننا أن نقول إن (٢+٢) في المصادر التاريخية تساوي (٤) في الماضي . بيد أن المصادر ربما آلت إلينا بالصدفة أو بطريقة عشوائية ، والتناقض بينها يثير الشبهة بأنها طافحة بالأخطاء والأقوال المراءغة سواء في مجال الذاكرة أو العبارات . فالمصادر قد تقول لنا ٢+٢ ولكن الماضي التاريخي ربما كان ٥ أو ٨ أو أي عدد آخر . وليست لنا وسيلة تمكننا من تحديد ذلك .

ويدرك بعض المؤرخين جيداً هذا القصور ، ولكنهم يابون الاعتراف به خوفاً من تنحيهم عن عملهم . وكما قال كولنجورد :

« في التاريخ يجب ألا تشك . إننا لا نجرؤ أن تشك ؛ يجب أن نعتز بأن شواهدنا التاريخية واثمة بالفرض ، وإن كنا تعلم

نظرية الرجوع إلى المصادر في دراسة التاريخ

أنها غير وافيه بالفرض ، وأنها جديرة بالثقة وإن كنا تعلم أنها
غير جديرة بالثقة ، لأننا إذا لم تسلم بذلك ، بطلت وظيفتنا
كمؤرخين « أ . هـ .

بيد أن استخدام منهج صارم في نقد المصادر الموجودة حالياً يمكن أن يزودنا بوسيلة
لاختبار هذه المصادر اختباراً عقلانياً وتحقيق الأقوال والفروض والنماذج الخاصة بهذه
المصادر . ولو تسنى لنا أن ندرك الماضي التاريخي بمحوسنا ، لأمكننا دراسته ، وإلا
وجب تعريف المعرفة التاريخية بأنها " إصدار أحكام صحيحة بشأن شهادة المصادر " .
يجب أن يكون هدف البحث التاريخي هو التوصل إلى فهم أفضل للمصادر التاريخية
الموجودة في الوقت الحاضر . وصدق أو لا تصدق أن المؤرخين إذا اعترفوا بذلك فسوف
يحتفظون بوظيفتهم . وأنا أعلم أن بعضهم قد يفهم كلامي هذا على أنني أرتاب في
قيمة البحث التاريخي كما هو مفهوم في الوقت الراهن . ولكن في عصر انفجار
المعلومات أصبحت العلوم الفردية في نطاق العلوم الإنسانية ، والعلوم الاجتماعية ،
والعلوم الطبيعية عبارة عن شرائع صغيرة من فطيرة المعرفة الإنسانية الشاملة . وجدير
بالذكر أن التاريخ ، وإن تركز حتى هذه اللحظة على شريحة التاريخ السياسي (مع
إضافات من التاريخ الاجتماعي والاقتصادي والفكري) هو العلم الوحيد الذي يستطيع
أن يدرس الفطيرة كلها . ذلك أن البحث التاريخي يمكن أن يتيح لنا طريقة عامة لدراسة
كل العلوم الأخرى . إن التاريخ يمكن أن يكون هو العلم الوحيد الذي يصلح لتنظيم كل
المعارف البشرية ، وهي وظيفة لا يستهان بها .

لانسانا كيتا

تعارض النظريات وتاريخ العلم عند كوهن : تحليل نقدي

ترتكز نظرية التعبير العلمي عند كوهن علي القول بأنه ليس ثمة سوى قليل من الأسباب القوية التي تؤيد أن المعرفة تنمو بصورة تراكمية (مستمرة) في تاريخ العلم . ويرى كوهن أن النظريات الثورية في تاريخ العلم لا يمكن اعتبارها نتيجة منطقية ولا تجريبية ، للنظريات السابقة عليها ، لأنه يحدث غالبا أن تكون مناهج البحث ، والمسلمات النظرية ، والنتائج التجريبية في إحدى النظريات الثورية متعارضة مع المناهج والمسلمات والنتائج في كل النظريات السابقة . ومن هنا يجب أن نسلم عند تحليل كل نظرية علمية جديدة باستقلال نموذجها العلمي والوجودي .

وتظهر أهمية مقولة كوهن في أنه إذا كان استقلال النماذج بعضها عن بعض يعد بوجه عام سمة ظاهرة من سمات النظريات المقترحة في مجالات البحوث غير العلمية ، فإن الحال ليس كذلك في العلوم الطبيعية . ومن المسلم به أن نتائج معظم البحوث غير

ترجمة : أمين محمود الشريف

العلمية لاتخضع للتحليل الموضوعي من حيث وجوب الفصل بين اكتشاف الحقائق العلمية ، وضرورة البرهنة على صحتها ، ولكن أصحاب النظريات العلمية أكدوا أن طبيعة العلم قضت باتباع هذا المنهج بالفعل . بيد أن كوهن ينكر هذه الحقيقة .

والهدف من هذا المقال هو تقييم مقولة كوهن بشأن تعارض النظريات (أي تعارض النظرية الجديدة مع النظرية السابقة) كسمة من سمات العلم ، والاحتجاج عليه بأن النظريات التي يدعى أنها تؤيد مقولته ليست علمية بمعنى الكلمة ، بل خير ما توصف به أنها ليست علمية قاما . ولذلك فإن احتجاج كوهن بأن تعارض هذه النظريات مع سابقتها دليل على وجود عناصر لاعقلية في تاريخ العلم احتجاج لا يمكن الدفاع عنه .

وعلى الرغم من أن مقولة كوهن تعرضت لكثير من التقييم والتعقيب ، فإن معظم المحللين لم يردوا على مزاعمه ردا واقيا . ويمكن أن يوصف بعض كبار نقاد كوهن بأنهم علماء واقعيون بمعنى أنهم يرون أن النظرية لا تكون علمية إلا إذا عمدت إلى تفسير الظواهر موضوع الدراسة تفسيراً حقيقياً ، ويقولون - على وجه التحديد - إنه يجب أن يشير منطق النظرية العلمية الحقة إلى أمور واقعية فعلية ولو على وجه التقريب . وهذا الشرط لا يتحقق إلا إذا اشتملت النظرية التالية على سابقتها تحت عنوان "حالات خاصة" . وواضح أن هذا النقد لمقولة كوهن نقد معياري (أي يطالب بما يجب أن يكون) ولا يتصدى للرد على مقولته ، حيث إن هذه المقولة تزعم أنها تصف المسار التاريخي الحقيقي للفكر العلمي . ويرى منظرون آخرون أن مقولة كوهن تفضي إلى الأخذ بنظريات علمية لاعقلية ، ولذلك يعترضون عليه بأن البحث العلمي يجب أن يكون عقلياً . تأمل على سبيل المثال ما يقوله لودان :

« بعد أن ملاحظ (كوهن ، وغيره) بحق أن نموذج بوبر العقلي لا ينصف العلم كثيراً تسرعاً في القول بأن العلم لابد أنه يحتوي على كثير من الأمور اللاعقلية ، دون أن يترشأ ليرى أن بعض النماذج العقلية الدقيقة يمكن أن تفني بالفرض المطلوب » أ . هـ .

على أنه يبدو لي أن ثمة نقداً أكثر جدوى يمكن توجيهه إلى كوهن ، ألا وهو إثارة بعض التساؤلات حول تعريفه للمنهج العلمي ومعايره الخاصة بالتمييز بين العلم واللاعلم ، حتى يتمنى لنا أن نكتشف كل التناقضات المنطقية في تطبيقه لهذه المفاهيم.

وسأسير في هذا المقال على المنهج التالي . : سأذكر أولاً ملخصاً لرأي كوهن في تعارض النظريات ، وفي معايير التمييز بين العلم واللاعلم ثم أنتقل إلى بحث مفهوم المنهج العلمي بمعناه الحديث وشبه الحديث حتى يتسنى تقييم مقولة كوهن في ضوء مناهج البحث العلمي . وأخيراً أفحص في ضوء الطابع الاجتماعي للمعرفة الأسباب التي يمكن أن تفسر لنا كيف استطاع كوهن أن يضع - دون كبير معارضة - برنامجاً تاريخياً للتقدم العلمي يتضمن إشارات عديدة إلى نظريات في وسع الإنسان أن يصفها بحق بأنها نظريات علمية بدئية (أولية) .

(١)

يقول كوهن إنه يجب ألا نعتقد أن مناهج البحث التي اتبعها الباحثون الأقدمون في دراسة الظواهر الطبيعية أقل شأنًا من مناهج العلماء المحدثين ، حتى ولو نهلت النظريات التي وضعها هؤلاء المتقدمون بحجة أنها تتعارض مع النظريات التي تلتها . والنقطة الجوهرية في حجاج كوهن هي أن تاريخ العلم - وإن دل على اتساع وغو المعرفة العلمية - تتخلله فترات انقطاع بين النظريات العلمية بحيث تتعارض النظريات الجديدة مع القديمة . وهذه المشكلة تؤرق فؤاد كوهن لأنه يحس - دون شك - بضرورة معرفة السبب في أن البحث العلمي - خلافاً للبحث في المجالات الأخرى - يؤدي إلى نتائج تعد بوجه عام دليلاً على التقدم في تراكم معلوماتنا عن الطبيعة . وصفوة القول أنه يبدو أن البحوث العلمية الحديثة تسير في طريق التقدم ، إلا أن كوهن يبين لنا أنه حدثت فترات انقطاع بين بعض النظريات والنظريات التي أعقبتها . بيد أن حل المشكلة على هذا النحو يؤدي إلى مأذق وهو : إذا كان كل تغيير في النظريات العلمية يفضي إلى تعارض النظريات الجديدة مع القديمة وإنقطاع الصلة بينهما فكيف يتسنى لنا قياس مدى "تقدم" العلم ؟

يرد كوهن على السؤال بقوله : « التقدم هو نتيجة العلم الخلاق الناجح ، سواء في العلم أو غيره » . إلا أن هذا لا يحل المشكلة لأن كلمة "التقدم" في لغة العلم تعني التقدم بمعناه التراكمي ، والمجتمع العلمي لا يقدر العمل الخلاق فحسب ، بل العمل الخلاق الذي ينتج مزيداً من المعرفة بعالم الطبيعة . ولهذا السبب يخطئ من يقول إن العمل الخلاق في الفلك أو الدين أو السحر يعد "تقدماً" بالمعنى العلمي .

وكان في وسع كوهن أن يحل هذه المشكلة لو قال إن تلك النظريات التي ثبت أنها تتعارض مع سابقتها ليست نظريات علمية صحيحة ، ولكنه لو فعل ذلك ، لتجرد من المبررات التي تريد دعواه في الثورات العلمية واستقلال النماذج . تأمل ما يقوله فيما يلي :

د كلما درس المؤرخون بعناية ديناميكا أرسطر ، وكيمياء الفلوجستون^(١) والديناميكا الكالورية^(٢) ، أذكر أن هذه الآراء القديمة عن الطبيعة ليست أبعد عن العلم، ولا أقرب إلى الرهم ، من النظريات الشائعة اليوم . وإذا سمينا هذه الاعتقادات العتيقة خرافات ، أمكن حينئذ أن تنشأ خرافات بنفس الطرق ، ولنفس الأسباب ، التي تؤدي اليوم إلى المعرفة العلمية . ومن ناحية أخرى فإننا إذا سميناها "علوماً" فحينئذٍ تحتوي هذه "العلوم" على طائفة من الاعتقادات لا تتفق إطلاقاً مع ما نتمسك به اليوم . وأمام هذين الأمرين لا يجد المؤرخ بداً من اختيار الأمر الثاني ذلك أن النظريات العتيقة ليست غير علمية من حيث المبدأ ، لمجرد أنها تهت . بيد أن هذا الاختيار يجعل من الصعب علينا أن نصف التطور العلمي بأنه عملية تراكمية . أ . د .

ولنلاحظ على الفور أنه يجب النظر إلى أبحاث كوهن على أنها قبل كل شيء أبحاث مؤرخ للعلم ، مما يفسر لنا قلة اهتمامه بالمسائل المتعلقة بالمنهج العلمي . ولكن النص الذي استشهدنا به يعالج ضمناً مسألة المنهج العلمي إذ أوضح "كيف" يتقدم العلم على مدى التاريخ ، في حين أن المؤرخ التقليدي للعلم كان يميل إلى ذكر المحاولات التي يبذلها الإنسان لفهم العالم المحيط به ... ولكن لا بد أن تكون لدى المؤرخ التقليدي للعلم بعض الأفكار والمعايير التي يرسم بها حدود العلم ، وهو يعزو بالطبع بداية العلم إلى المنظرين من الأغارقة القدماء مع اعترافه بالدور الأساسي الذي قام به الفلاسفة

(١) الفلوجستون : مادة كيميائية وهمية كان القدماء يعتقدون أنها تسبب التهاب الأجسام . وقد بطل هذا الاعتقاد الآن بعد اكتشاف الأكسجين وتترجم الآن بكلمة "اللاهوت" .

(٢) الكالورية نسبة لكلمة كالوري ، وكان القدماء يعزون إليه ظاهرة الحرارة ومعناه الآن السحر أو وحدة الحرارة .

الطبيعيون قبل العصر الهليني . ويسلم كوهن - بوصفه مؤرخا للعلم بهذا النموذج التاريخي ولكنه بوصفه باحثا في منهج العلم يتعين عليه أن يعارض القول بأن العلم يتقدم بصورة تراكمية على مدى الزمن ، وأنه مبني على المبادئ العقلية في الفحص والتحليل . بيد أنه - كما يتضح من مقولته - إذا سلم بالحدود التاريخية للنموذج التقليدي لتاريخ العلم ، وجب عليه أن يذكر نبذة عن انقطاع الصلات النظرية الواضحة بين بعض النظريات السابقة واللاحقة .

ولتفسير المدى التاريخي لهذا التقليد العلمي - برغم الثغرات الواضحة التي تتخلله ، يوضح كوهن أن النظريات التي تنتظم في سلك هذا التقليد تمتاز ببعض السمات الإيستمولوجية (العلمية) التي تميزها عن وسائل المعرفة الأخرى . ولكن كوهن إذ يلتزم بهذا الموقف ، يلجأ إلى مزاعم متناقضة بشكل واضح . تأمل - في هذا الصدد الأقوال الآتية التي ساقها في بداية أمره ، قال :

« إن تفسير المفاهيم الأساسية ليس حجة لرفض العلم ، فكل نظرية جديدة تحتفظ بلباب صلب من المعرفة المكتسبة من النظرية السابقة ، وتضيف إليه ، إن العلم يتقدم بإحلال نظريات جديدة محل القديمة » أ . هـ .

بيد أن كوهن كتب فيما بعد يقول :

« ولكن على الرغم من أن كوبرنيق ونيوتن قاما بعمل جليل دائم ، فإن المفاهيم التي جعلت هذا العمل ممكنا ، ليست كذلك (أي ليست دائمة) . إن قائمة الظواهر القابلة للتفسير هي وحدها التي تنمو وتتراكم ، أما التفسيرات نفسها فلا . وكلما تقدم العلم ، تهدمت مفاهيمه مراراً وتكراراً لتحل محلها مفاهيم أخرى . ويبدو اليوم أن مفاهيم نيوتن لا تشد عن هذه القاعدة . لقد جاء أرسطو أولاً ثم تلاه نيوتن أخيراً وخلق كل منهما مشكلات ومناهج في البحث . في مجال الفيزياء لا

تتفق مع النظرة العالمية التي ألهمت كلا منهما « أ . هـ .

ولكن المشكلة الرئيسية هي : إذا كانت كل نظرية جديدة تحتفظ بلباب صلب من المعرفة المكتسبة من سابقتها وتضيف إليه ، فما هو إذن أساس الدعوى العريضة التي زعم فيها كوهن أن تاريخ العلم لا يمتاز فقط بتغييرات الإيستمولوجية في طرق بناء النظريات وتأكيداتها بل أيضا بالمسلمات المتعارضة جذريا التي تدعيها النظريات الجديدة ؟... وفي الوقت نفسه يتعين على كوهن أن يسلم بأن كل تقليد علمي موروث عن الأغالقة يحتفظ "بشيء" يصلح أن يكون معياراً يميزه عن التقاليد الإيستمولوجية الأخرى . هذا الشيء هو اللباب الصلب من المعرفة السابق ذكره .

وعلى الرغم من أن مقولة كوهن تمثل عملاً نقدياً في تاريخ العلم فإن تأثيرها على العلم كان ضعيفاً للغاية . وإني أعتقد أن السبب في ذلك هو أن مؤرخي الفكر العلمي يُعتمدون بتقرير الحقائق أو ما يرونه كذلك أكثر مما يُعتمدون بتقديم تفسير إيستمولوجي . هذا ومنهج كوهن الذي بسطه في كتابه " هيكل الثورات العلمية " (هـ ث ع) (سنشير إليه من الآن فصاعداً بهذه الحروف الثلاثة) ليس فقط دراسة في تاريخ العلم بل هو أيضا منهج للتفسير العلمي . ولهذا السبب فإن (هـ ث ع) اجتذب المزيد من اهتمام الباحثين في طبيعة العلم وخصائصه .

(٢)

يرتكز جزء كبير من مقولة كوهن على فكرة استقلال نماذج النظريات اللاحقة والسابقة . ويقول نقاد كوهن بالطبع إن تأييد هذا المنهج يؤدي إلى الإيستمولوجية (المعرفة) النسبية ، والفض من قيمة التحليل العقلي كمييار حاسم في البحث العلمي . وواضح أن حل هذه المشكلة يتوقف على تصورنا لحقيقة المنهج العلمي وعلى الرغم من أن كوهن لا يبحث تفصيلاً معايير منهج البحث العلمي ، فإن تفسيره لتقدم البحث العلمي في التاريخ يركز ضمناً على طائفة من المعايير المنهجية . مثال ذلك قوله إن بعض مشروعات البحوث لا تستحق أن توصف بأنها علمية لأنها لاتزال في المرحلة السابقة على ظهور النماذج النظرية . وهذه المرحلة كما يقول كوهن تموج بالمناقشات المستمرة التي تدور حول المنهج العلمي المناسب ، وتؤدي دائماً إلى تعدد مناهج البحث المقترحة ثم تؤدي في النهاية إلى اختلاف الرأي حول النتائج التي يمكن أن تُعد "تقدماً" على طريق العلم .

ولكننا نشاهد في حالة البحث العلمي الصحيح إجماعاً بين الباحثين على نموذج بحثي واحد ، والتزاماً منهم بحل الألفاظ والمشكلات في إطار هذا النموذج . وهذا يتعارض مع ما أشرنا إليه عند الكلام على المرحلة السابقة على ظهور النماذج النظرية حيث تتناقش وتتفاز المدارس المتناقضة في مجالات البحث المختلفة التي لا تعد علمية لهذا السبب . (هـ ت ع ، ص ١٦٢-١٨٣) . ولكن يلاحظ خلال الأزمة التي يمر بها أحد النماذج النظرية ظهور نماذج أخرى . وتشبه البحوث التي تدور في هذا الصدد ، بصورة قوية ، تلك البحوث التي تدور في المجالات غير العلمية . وجدير بالذكر أن الأزمات التي تمر بها النماذج النظرية هي التي تتيح لكوهن أساساً نظرياً لنظريته الخاصة باستقلال النماذج النظرية ، كما تحمله على الارتياح في فكرة التقدم المتراكم للعلم .

على أنني أحب أن أقول إن وجود نموذج نظري مشترك ، والإلتزام بحل الأحاجي والمشكلات في إطاره شرط ضروري - وإن لم يكن كافياً - لوضع برنامج للبحث العلمي

ولو أنك أنعمت النظر في الأمر ، لوجدت أن المدارس الفكرية اليقينية (= التي "توقن" برأيها وتحجز به من غير بينة أو دليل قاطع) سواء في مجال الدين أو المجالات الإيديولوجية (المذهبية) تسلك منهجا شبيها بمنهج كوهن حيث يعتقد فيها الإجماع على المنهج (وكل من خالف عليه أن يلزم الصمت) وحيث تكون الوظيفة الوحيدة للنظرية هي حل المشكلات والإجابة عن الأسئلة عند ظهورها .

والواقع أن تعريف كوهن غير الدقيق للنظرية العلمية يفتح الباب أمام اعتبار بعض المجالات غير العلمية كالتنجيم والدين مجالات علمية . ولكن هذا التعريف غير الدقيق هو الذي يتيح لكوهن - على أحسن وجه - المبررات التي تؤيد دعواه في الشورات العلمية . والتعارض بين النظريات السابقة واللاحقة .

والحق أن الباحثين القدامى الذين يصنهم كوهن بأنهم من أصحاب النظريات العلمية مثل أرسطو وبطليموس ولامارك وغيرهم ، يشتركون في بعض معايير مناهج البحث العلمي مع الأفراد الذين يمارسون نشاطاً غير علمي كالسحر والتنجيم .

وعلى كل حال فالمتنجمون والسحرة يحرصون على معرفة العالم بطريقة موضوعية بقدر الإمكان ، ويستخدمون هذه المعرفة في السيطرة على العلم . ولو أنك أنعمت النظر في تاريخ العلم ، لوجدت من الأدلة ما يثبت أنه لا يمكن رسم خط فاصل بين المعتقدات التنجيمية والفلكية عند قدامى الباحثين . وكذلك بين الذين قاموا ببحوث أولية في الكيمياء والحيصياء (الكيمياء القديمة) . ويبدو أنه إذا جاز لكوهن أن يصف بعض النظريات العلمية " الزائفة " التي قال بها أرسطو ، وبطليموس ، ولامارك ، وغيرهم بأنها علمية بنفس المعنى الذي ينطبق على نظرية نيوتن ، جاز لنا أيضا أن نقول مثل ذلك عن نظريات السحر والدين والتنجيم إلخ .

وكما بينا آنفا ، فإن الأساس العقلي لمعيار كوهن في التفرقة بين العلم واللاعلم لا يمكن الدفاع عنه على أسس منهجية . ذلك أن دعواه بأن نظرية بطليموس وأرسطو عن العالم هي علمية ، مبنية على عادة اجتماعية ولكن يجب أن نعترف بأن قضية التعارض بين النظريات الجديدة والقديمة هي قضية استمرارية (من قضايا نظرية المعرفة)

وقضية منهجية (من قضايا منهج البحث العلمي) ، ولذلك يجب حلها على هذه الأسس. ويمكن حل هذه المشكلة إذا علمنا أن فكرة إيجاد منهج علمي أو موضوعي صحيح لبحث الظواهر في العالم قد خضعت لعدة تعديلات خلال العصور التاريخية ، ولكن الحافز على هذه التعديلات كان دائما واحدا ، ألا وهو اهتمام الباحثين بفهم عالم الظواهر أي فهم حقيقة الظواهر (بصرف النظر عن التجارب الذاتية غير الموضوعية) من حيث تركيبها التكويني ، وتطورها في المستقبل ، وأهميتها في النهاية . ذلك أن المنجم والعالم الطبيعي يشتركان في اهتمامات فكرية واحدة وإن كانا يختلفان اختلافاً أساسياً في منهج البحث ، لأن هذا المنهج هو الذي يحدد نظرية الباحث في حقيقة الوجود كما يحدد نظريته في المعرفة (الإستمولوجيا).

ويمكننا أن نكرر ما سبق ذكره بأن نقول إن فكرة المعرفة العلمية ظهرت في تاريخ البشرية نتيجة الجهود التي بذلها الإنسان لكي يتسنى فهم (يحلو للبعض أن يقول : لكي يتسنى تفسير...) عالم الظواهر . ويبدو أن هذه الجهود كانت علمية كما يتضح ذلك من أي نظرية تفسيرية (سحرية أو تنجيمية) أو علمية دقيقة . ولكن الفيلسوف الذي يميز المشروع العلمي عن غيره من مناهج البحث هو التركيز على فكرة "البرهان" . والواقع أن فكرة البرهان ربما كانت أهم معيار منهجي في التحليل العلمي . ومن الطبيعي أن البحث العلمي - وإن دار في عالم الظاهر - يصبح غاية في التفاهة إذا اقتصر على تسجيل الملاحظات المباشرة . مثال ذلك أنه لا داعي إطلاقاً لوضع نظرية علمية حتى نعرف أن " النار تحترق " . وواضح أن تفسير الظواهر وفهمها يقتضيان تحليلها لمعرفة أسبابها ونتائجها ، وهذا بدوره يتطلب اللجوء إلى فكرة البرهان .

ولبيان ذلك نفترض ما يلي : « ن » نظرية علمية إذا أقامت برهاناً تجريبياً وقدمت تبريراً سببياً لمجموعة من الظواهر "ظ" التي تدعي "ن" أنها تفسرها « . وعليه فإن النظرية "ن" لن تقدم تفسيراً مقبولاً لمجموعة الظواهر "ظ" إلا إذا أمكن البرهنة على وجود علاقات سببية بين ن ، ظ مع الاستعانة بتجارب يدوية . ويتعدى معطيات التجربة (التي يعبر عنها باسم المتغيرات) يمكن تحديد زيف النظرية أو دقة تنبؤاتها .

وبسبب هذه الشروط يتطلب مشروع العلم الحديث كله ضرورة إجراء التجارب في معامل اصطناعية مغلقة . ويجب على المنظر أن يكرر التجربة في هذا الوسط الاصطناعي ليثبت صدق التنبؤات المبنية على النظرية . ويدل صدق هذه التنبؤات على وجود علاقات سببية يمكن تأكيدها بالتجربة . ولكي يتسنى تكرار التجربة بقصد التأكد من وجود العلاقات السببية بين ن و ظ يجب التعبير عن المتغيرات بطريقة كمية .

وإذا ما تعذر التأكد من تفسير إحدى الظواهر بواسطة التجربة ، أمكن قبول النظرية بصفة مؤقتة كوسيلة مناسبة للبحث العلمي بشرط ألا تترك التجارب العملية ظلالاً كثيفة من الشك في صحة المعطيات التجريبية . يضاف إلى ذلك أن النظرية تزداد قبولاً كلما ازداد محتواها التجريبي ، وازدادت قدرتها على التنبؤ ، بالقياس إلى النظريات المنافسة لها . وهذا هو في الواقع حال النظريات الرائدة في فيزيكا الدقائق (الجسيمات) .

وقد ذكرت آنفاً أن النظرية العلمية الصحيحة يجب أن تخضع للتحليل تكراراً ومراراً تحت الظروف العملية ، على أن تُعرّف المتغيرات بعبارات دقيقة قابلة للقياس . وهذا الشرط يساعد بلا شك على قبول النظرية متى تأكدت صحتها ، ولكنه يعني أيضاً أن برامج البحث في الفلك والآثار القديمة ... الخ ليست فرعاً من العلوم البحتة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ولكنها - على الأصح - علوم تطبيقية . والعلوم البحتة ليست سوى الفيزيكا والكيمياء ، والبيولوجيا الجزيئية وغيرها من البرامج البحثية الخاضعة للظروف العملية ، وطريقة المحاكاة .

والفرض من هذا الكلام هو بيان أن مقولة كوهن عن المسار الثوري للعلم لاتخلو من العيوب ، ما لم تستطع أن تبين لنا معايير كافية للتمييز بين العلم واللاعلم . والحق أن معايير كوهن للتمييز بينهما فيها نظر ، وهي تلتخص في المعادلات الآتية : « ع هي علم إذا حلت الألفاظ . ومنهج البحث في ع مرتبط بالنموذج النظري في ع » أ . هـ . وقد أدى التحسين المستمر في التكنولوجيا والألات الدقيقة على مدى التاريخ إلى التحسين النوعي في مناهج البحث في العلم . وتمت عملية التحسين هذه بصورة تدريجية كما

يتضح من النظريات التي أسفرت عنها وهي نظرية تفسير السحر ، ونظرية الميتافيزيقا التي لا دليل عليها ، والنظريات العلمية البدئية (الأولية) وأخيراً النظريات العلمية الصحيحة .

ولنلاحظ أنه مهما كانت عيوب الآلات والأدوات ، والتفكير النظري التي انعكست على الباحثين في عالم الظواهر ، فإن هؤلاء كانوا يتصدون دائماً إلى فهم هذا العالم والسيطرة عليه . وصحيح أن القصد إلى فهم عالم الظواهر والسيطرة ، ضروري لصياغة النظرية العلمية ولكنه ليس كافياً . ذلك أن النظرية العلمية الصحيحة يجب أن تقيم دليلاً مقبولاً على صحة دعاويها .

هناك بالطبع المشكلة العلمية العاجلة وهي التعريف الدقيق "للبرهان الكافي" . وأنا أعتقد أن الحل العملي لهذه المشكلة يكمن في بحث الطريقة التي تراكمت بها المعرفة العلمية . ذلك أن الاتفاق على أي نظرية جديدة بشأن عالم الظواهر تتم عادة طبقاً لما تدل عليه آلة من الآلات الدقيقة أو جهاز من أجهزة القياس . فإذا ادعت النظرية "ن" أنها تفسر الظاهرة "ظ" حظيت بالاتفاق أكثر مما تحظى به أي نظرية أخرى متى ثبت أنها تحكم (ظ) البيا . والدليل على ذلك هو السرعة التي شاع بها استعمال الأدوية والعقاقير الطبية لمعالجة الأمراض في المجتمعات التي ظلت تستخدم الأدوية غير العلمية روحاً طويلاً من الزمن . بيد أن هذه الأدوية غير العلمية كانت تركز هي نفسها على استخدام نوع من الآلة قبل أن تحمل محلها الأدوية العلمية . ولم يشتهر أمر هذه الأدوية القديمة إلا لعدم وجود الأساليب التقنية والنظريات الطبية ذات الأثر الفعال . وإذا كذبت التجربة الآمال المرجوة منها انتحل الناس لها المعاذير ، ونسوا فشلها . ولهذا فإن مشكلة الدليل الكافي (= القاطع) يمكن حلها متى ثبت أن النظرية تستجيب لما يواد منها وتحقق الآمال المنتظرة منها . وكما سبق ذكره فإن النظريات التي لا تحقق بالضبط ما ينتظر منها يمكن قهرها بصفة مؤقتة مع إدخال التعديلات المستمرة عليها . ومثل هذه النظرية لا تصمد على محك الاختبار الدقيق الذي هو أحد البراهين الحاسمة على صدق النظريات العلمية الصحيحة .

ونقول في هذا الصدد إن النظريات التي يعلها كوهن علمية والتي يبنى عليها مقرله بشأن التغيير العلمي ، يجب ألا تُعد كذلك . مثال ذلك نظرية بطليموس ونظرية أرسطو ثم نظرية الفلوجستون التي شاعت في العصور شبه الحديثة . فاما نظرية بطليموس فمن المفيد أن نلاحظ أن ما تدعيه هذه النظرية من أن الأرض هي مركز الكون إنما هو محض افتراض لا يمكن التحقق من صحته بالتجربة ، صحيح أن هذه النظرية قامت على بعض الملاحظات ولكن مسلماتها الأساسية غير صحيحة ، وتبين في النهاية أن تفسيراتها فارغة من أي مضمون . ولذلك لا أستطيع أن أرى أي فرق جوهري بين نظرية بطليموس ، والعلوم الزائفة مثل علم التنجيم ، وعلم " فراسة الدماغ " (مدراسة شكل الجمجمة بوصفه مظهراً دالاً على الشخصية والملكات العقلية) . ويقول بعض المنظرين بحق إن نظرية "كوبرنيك" لا تمتاز بميزة آلية واضحة عن نظرية بطليموس ، ولذلك فإن أساس قبولها المبدئي مبني على اعتبارات غير علمية ، ولكنني أقول إن السبب في بقاء فرضية كوبرنيك هو أنها تعدلت أخيراً وثبت صدقها بالتجربة بفضل أبحاث "نيخو براهه" ، "يوهانس كبلر" . والحق أنني أفضل أن اعتبر فرضية كوبرنيك فرضية نوعية أرست الأساس لنظرية علمية أكدتها التجربة فيما بعد .

ويمكن توجيه نقد منهجي مائل إلى ديناميكا أرسطو ، فلا دليل على قيامه بإجراء تمهارب بالمعنى المعروف في البحوث العلمية الحديثة ، ولا دليل على أن المسلمات الأساسية لنظرياته تأكدت بالتجربة . وما يؤكد أن العلم إنما يتقدم في صورة مراحل تطورية نظرية الفلوجستون (اللاهوب) التي نهذا العلماء الآن . فهذه النظرية - وإن رقصها العلماء في النهاية وآثروا عليها كيميائية "لائوازيمية" الحديثة - أرقى من حيث المنهج العلمي من نظريات أرسطو ويطليموس القديمة . بيد أن هذه النظرية لم تكتمل فيها سمات النظرية العلمية الناضجة . ويمكن أن نقول مثل ذلك عن النظرية الكالورية ، فقد أثبتت أبحاث "مؤورد" أنه لا أساس لافتراض وجود مادة لا تترى ولا تؤزن ، ولكنها تسبب الحرارة . وثبت أن ما يسمى بالسعال الحراري (الكالوري) لا يمكن أن يتولد بالاحتكاك ، مما أدى أيضا إلى رفض النظرية .

ولو أنك أنعمت النظر في تاريخ العلم على مر العصور لتبين لك أن النظريات العلمية تطورت خلال مراحل أربعة :

(١) مرحلة التجارب العملية الدقيقة بشأن الظواهر التي تدركها الحواس مباشرة ، إلى جانب نظريات تستند في تفسيرها إلى أسباب لا تؤيدها التجربة .

(٢) في هذه المرحلة تظل التجارب العملية فائمة ولكن الباحثين يميلون إلى تفسير الظواهر بالرجوع إلى أسباب ميتافيزيقية (غيبية ، وراء الطبيعة) غير مؤكدة . يضاف إلى ذلك التسليم بأن الطبيعة - وإن كانت تنبض بالحياة - تبدي تماسكا وثباتا في سلوكها . وفي هذا الإطار يعتبر القياس والتصنيف ... إلخ مفيداً للغاية في التفسير الصحيح للطبيعة . وجدير بالذكر أن الفلسفة الطبيعية عند كل من بطليموس وأرسطو مبنية على هذه الاعتبارات .

(٣) في هذه المرحلة تطرأ تحسينات على التكنولوجيا ومناهج البحث تؤدي إلى تحول تدريجي من الفلسفة الطبيعية إلى النظريات البدئية شبه العلمية أي التي تجمع بين سمات البحث العلمي الحديث وبين سمات الفلسفة الطبيعية والتحليل النظري . ومن أمثلة ذلك نظرية الفلوجستون والنظرية الكالورية ، والنظرية الأثيرية .

(٤) المرحلة الرابعة ، وهي مرحلة حديثة العهد شهدت تغييراً نوعياً في مناهج التحليل والبحث مما يميز النظرية العلمية الصحيحة ، مثل التنبؤ ، وتنفيذ النظريات ، وطرق التعبير الكمية عن معطيات النظرية ، واستخدام الآلات والأجهزة القياسية بالإضافة إلى إجراء التجارب في الأواني المفرغة (من الهواء) في معامل معزولة . وساد هذا التغيير النوعي بصورة قوية في نهاية عهد الفلسفة الطبيعية ، وبداية سيطرة العلوم الطبيعية . وفي وسعنا أن نشير أيضاً إلى التطور الذي صاحب ذلك في مجال دراسة السلوك الإنساني أي الفلسفة الأدبية التي تطورت إلى علم الأخلاق الذي أدى بدوره إلى علم الاجتماع في العصر الحاضر .

وإذا كان قد حدث تحول واضح بين المرحلتين (١) و (٢) فإن التحول الخامس حدث بين المرحلتين (٣) و (٤) حيث تقررت المعايير الصحيحة للتمييز بين العلم واللاعلم . ولذلك لاندعش إذا ألفينا أن النظريات العلمية الصحيحة في المرحلة (٤) تتعارض مع نظريات المراحل (١) و (٢) و (٣) طبقا لنموذج التطور الذي ذكرناه في هذا المقال . ولهذا النموذج ما يبرره حيث يمكن تطبيقه على تطور الفروع الرئيسية للمعلوم الطبيعية وهي الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا وفيما يتعلق بالبيولوجيا - على أساس أننا سبق أن درسنا حالة الفيزياء والكيمياء - فإن الشواهد التاريخية تدل على حدوث تطور من مرحلة تصنيف الأنواع الطبيعية إلى مرحلة نماذج الوراثة الجيو-كيميائية المعاصرة وهي نماذج تختلف اختلافا نوعيا ، ففي المرحلة الأولى كان منهج البحث هو التجارب الخالية من الفروض النظرية والمستندة إلى الأحكام العامة الاستقرائية في حين أن منهج البحث في المرحلة المعاصرة يعتمد على التجارب المعملية مع توافر الشروط الضرورية للتنبؤ ، وتفنيد النظريات .

ولهذا السبب فإن أبحاث أرسطو ، وكذلك - على سبيل المثال - أبحاث لامارك بشأن الظواهر البيولوجية لا يمكن اعتبارها أبحاثا علمية بمعنى الكلمة في حين أن أبحاث نظرائهم المعاصرين في مجال الكيمياء الحيوية يمكن اعتبارها كذلك . ومن هنا يبدو أن مقولة كوهن في تعارض النظريات الثورية المتعاقبة لا يمكن تأييدها ، وأن فكرة الإستمولوجية النسبية لا تنطبق على الأبحاث العلمية الحديثة ، بل - على العكس - يمكن إثبات أن كل نظرية علمية جديدة وناجحة تتفق منطقيا مع سابقتها حيث إن اللاحقة تفسر السابقة باعتبارها (الضمير يعود على السابقة) حالة خاصة أي مع إدخال التعديلات الجوهرية عليها .

يمكن حل هذه المشكلة الإستمولوجية بأن نقول إن النظريات الجديدة بأن توصف بأنها "علمية" دون سواها هي النظريات المؤكدة التي تثبت استمرار المعرفة وتراكمها ، وتبني على ما قبلها . والحق أنه يبدو لنا أن إحدى المسائل التي أثارها مقولة كوهن ، والتي لم يقترح لها جوابا شافيا هي : أي معنى يبقى للتقدم العلمي إذا كان فيصل التفرقة بين النظرية العلمية وغير العلمية هو استقلال الأولى بذاتها واحتفاظها بنموذجها الخاص وحل

جميع المشكلات طبقا لمعاييرها المقررة في هذا النموذج ؟ وإذا صح هذا فما الذي يمنع عقلاً أن تعود في تاريخ لاحق نظرية قديمة سبق أن طردتها نظرية جديدة من الميدان كأن تعود - مثلاً نظرية بطليموس (القائلة بأن الأرض هي مركز الكون) لتحل محل نظرية كوبرنيك (القائلة بأن الشمس هي مركز الكون) التي سبق أن طردتها من الميدان ؟ بل ماذا يمنع أن تعود نظرية "استواء" الأرض لتحل محل نظرية "كروية" الأرض ؟

وتفاديا لهذا الاحتمال يجب أن نقول مع "فلتجانج ستجمولر" إن نظرية كوهن تحتاج إلى « إدخال مفهوم جديد كالمقدم العلمي لمواجهة طرد النظريات ، لأنه بهذه الوسيلة فقط نستطيع - فيما يبدو لي - أن نتخلص من الوقوع بين خطرين داهمين هما المتعاضدين الفاتية ، والإيستمولوجية النسبية » أ.د.

ومشاعر القلق التي يبدئها "ستجمولر" هنا على جانب من الأهمية وهو محق فيها . ولكن خير ما يوصف به حله لهذه المشكلة هو أنه ضرب من "اللاأدوية" الإيستمولوجية (الجاهل العلمي) فهو يدعي أنه إذا تشعبت من إحدى النظريات نظريتان متعارضتان يمكن ردهما إلى هذه النظرية الواحدة أو يمكن تداخلهما معها نسبياً ، وجدنا أنفسنا أمام موقف خطير يتحتم فيه أن نقرر - نهائياً لا مؤقتاً - أي طريق نختار ، وهل نختار كلا هذين الطريقين (أي هاتين النظريتين المتعارضتين) (المصدر نفسه ص ٨٩) ولكن مثل هذا المسلك يفضي بنا يقيناً إلى مأزق إستمولوجي حاول هو وغيره الخروج منه .

بيد أن الشواهد التاريخية تكذب هذا الاحتمال النظري . هكذا يقول ستجمولر نفسه فيما يلي :

« لأنه حتى ولو حدث هذا التشعب الذي أشرنا إليه ، فإنه يكون أمراً نادراً . ولكن لماذا ؟... لست أدري لهذا السؤال جواباً . إن المشكلة الحقيقية هي أن نفس : لم كان هذا التشعب أكثر مما هو متوقع ؟ إن لدي فكرة غامضة خلاصتها أن الجواب الشافي سوف يكشف عن شرائب الطبيعة البشرية كما يكشف

عن عوامل داخلية وخارجية ١ .

والجواب الصحيح عن السؤال المذكور أننا هو أن نقول إن هدف البحث العلمي هو صياغة نظريات ذات محتوى تجريبي أكبر ، ونتائج عملية أكثر ، تدعمها البراهين الواضحة ، والمتكررة ، والحسية . هذا التعريف الذاتي للعلم هو الذي يكفل النمو المتراكم لثمراته ويحصنه ضد احتمالات التشعب التي أشار إليها "ستجمولر" . ويجب علينا أن نقرر أن التطور التاريخي للعلم اتسم في أساسه بضروب من التحسين والتهديب في مناهج البحث وذلك بفضل التقنيات التجريبية المتقدمة التي أتاحت للباحثين والدارسين .

وتجدر الإشارة في هذا الصدد إلى أن الطريقة الافتراضية - الاستنتاجية التي أبدها في بداية الأمر بعض كبار الباحثين أمثال هيوجنز ، وديكارث وهوك ، قد تراجعت أمام الطريقة الاستقرائية التي صاغها بكون أولاً ثم أوضحها نيوتن . بيد أن الطريقة الافتراضية - الاستنتاجية عادت فأصبحت - في الأغلب الأعم - هي النموذج المسلم به في مناهج البحث المعاصرة بعد أن استوعبت الطريقة الاستقرائية كوسيلة لصياغة القرانين الخاصة بالتنهؤ والتفسير . وأنا أميل إلى الاعتقاد بأن السبب في تفضيل الطريقة الاستقرائية على الطريقة الافتراضية في عصر نيوتن هو أن علم الميكانيكا خلال هذا العصر عالج بصفة خاصة الظواهر العيانية (المدركة بالعين المجردة) الخاضعة للملاحظة المباشرة تحت ظروف التحكم المناسبة . بيد أنه عندما أراد الباحثون تفسير أسرار الطبيعة على المستوى الميكروسكوبي (المجهرى) بمساعدة التكنولوجيا المتطورة عادوا ففضلوا الطريقة الافتراضية - الاستنتاجية القديمة . ولكن يلاحظ أن صياغة النظريات في فترة " ما قبل العلم " وفي فترة العلم البدئي تمت بواسطة الملاحظة الدقيقة مع الاستعانة بأقل قدر من التكنولوجيا التجريبية ، كما تمت أيضا بواسطة افتراضات نظرية مبنية على السحر .

تأمل الملاحظات الآتية لمؤرخ العلم ! . ج . ديكستر هويس ، قال :

« عند الكلام على العلم القديم ، يجب أن تدخل في اعتبارنا

علم النجوم ، والخيما.. وعند الكلام على العلم في العصور الوسطى وجب أن تضيف السحر لصلته الوثيقة بالفيزيكا التجريبية ... إن الرجال الذين نشيد بهم الآن باعتبارهم من رواد العلم - وفي مقدمتهم ألبرت الكبير ، وروجر بيكون - كانوا إلى حد ما مهرةً بارعين في فن السحر المؤدي إلى طريق الخوايعة. ومن الأفضل أن تضرب الذكر صفحاً عن السحر الذي مارسوه : هل كان أبيض أم أسود ، وهل كان مسيحياً أم شيطانياً؟ أ.هـ.

ولذلك كان من الواضح أن أدى ظهور التنظير العلمي الصحيح إلى تراكم المعرفة العلمية ، وتعارض النظريات كما أدى إلى مناهج البحث التي تختلف اختلافاً نوعياً عما استخدمه الباحثون في فترة ما قبل العلم ، وفترة العلم البدئي . ولاشك أن النظريات الأساسية التي استشهد بها كوهن تأييداً لمقولته قد صيغت طبقاً لمبادئ بحثية تختلف نوعياً عما أُنشع في البحوث المعاصرة . والواقع أن التحولات المنهجية الهامة ابتداءً من عصر ما قبل العلم ، ومروراً بعصر العلم البدئي ، وانتهاءً بالعلم الحديث ، قد دارت حولها مناقشات بين الفلاسفة الطبيعيين . تأمل مناهج البحث التي بسطها نيوتن في كتابه " المبادئ " ، وديكارت في كتابه " مقال في المنهج " .

وليس في وسعنا أن نقول إن كوهن استوعب المغزى من مناهج البحث في هذه المؤلفات ، ووضع معياراً للفرقة بين العلم واللاعلم وإنما كان الأثر النهائي لهذه المؤلفات الخاصة بمناهج البحث هو بيان أن البحث العلمي لم يعد يُعني معرفة طبيعة " الوجود " أو " الغرض " منه وإنما كلُّ ما يهمه هو معرفة تركيب الظواهر وسلوكها .

حاولت فيما سبق أن أبين أن بعض النظريات التي استشهد بها كوهن على صحة مقولته في تعارض النظريات ، لا يمكن اعتبارها نظريات علمية . والسؤال الآن هو : هل يمكن الدفاع عن مقولة كوهن بشأن النظريات التي ثبتت صحتها بشكل واضح ثم حلت محلها نظريات أخرى أكثر منها نجاحا ؟ سأجيب عن هذا السؤال بما يتمشى مع المنهج العالم لهذا المقال :

أول ما أقوله في هذا الصدد أنه لاتعارض هناك بين النظريات التي بلغت مستوى عاليا من النجاح كميكانيكيا نيوتن ، والنظرية النسبية لإينشتاين ، وميكانيكا الكم . فمن الخطأ القول بأن نموذج البحث في إحدى النظريتين الأخيرتين حل محل نموذج البحث في النظرية الأولى ، إذ يستطيع الباحث في الفيزيكا الحديثة الجمع بين النماذج الثلاثة في قت واحد ، حيث يتفق الرأي بوجه عام - ويحق - على إمكان التوفيق منطقيا بين الميكانيكا الكلاسيكية (التقليدية) وبين كل من النظرية النسبية وميكانيكا الكم . وكل الفرق بين الميكانيكا التقليدية والنظريتين الآخرين هو فرق في المدى والدرجة بمعنى أن تنبؤات الميكانيكا التقليدية أكثر دقة بالقياس إلى النظريتين الآخرين من الناحية الماكروسكوبية (العينية) ومن ناحية المسافات والسرعات النهائية . وفيما عدا ذلك ، فإنه يمكن اختزال كل منها إلى الأخرى وتداخلها فيها .

ومثل ذلك يقال عن الكيمياء والتعريفات الأولية لكلمة "حمض" و"قاعدة" ، سواء طبقها للنظام التقليدي أو لنظرية برونستيد - لوري أو نظرية لويس . فكل هذه النظريات الثلاث متفقة لا تعارض بعضها مع بعض ، ولكن الفرق بينها يتمثل في عدد ونوعية النتائج التي يمكن التوصل إليها بفضل التكنولوجيا المتطورة . ويبدو في ضوء هذه الملاحظات أن البحث العلمي يولي الواقعية أهمية كبرى ويفضلها على استخدام الآلات التي يعتبرها معظم الباحثين مجرد أداة كاشفة بسيطة يستخدمونها إلى أن تعزز التجربة افتراضاتهم .

أما النظريات القصيرة العمر التي حلت محلها نظريات أخرى تتعارض معها ، فإنني أقول إنه ما من نظرية تولد كاملة النضج ، فهي تنمو تبعا للافتراضات التي يطرحها المنظرون الباحثون ، فيرفض الكثير منها ، ويعجز الباقي عن التفسير الكافي ، والتنبؤ الصحيح .

ومن أمثلة ذلك نظرية " بوهر " في الذرة التي ثبت أنها غير كاملة ، ولكنها كانت أداة حيوية ، ووسيلة فعالة في تطوير نظرية الذرة . وإذا كان الباحثون فندوا نظرية بوهر فإن أحدا لم يقل إنها زائفة بالمعنى الذي يصدق على نظرية بطليموس القائلة بأن الأرض هي مركز الكون بدليل التحسينات التي أدخلها كل من شرودنجر ، وهيسنبرج . تأمل أيضاً المحاولات الأولية التي بذلها " ميكولي " لمعرفة تركيب جزئ الهيزين فبرغم ما اعترضها من مشكلات بسبب اختلاف أطوال الروابط (السلاسل) الكربونية ، كانت بمثابة قاعدة صلبة بني عليها فيما بعد التركيب المحقق لجزئ الهيزين . والشاهد أنه يجب التمييز بين النظريات قبل العلمية الزائفة ، وبين المحاولات والافتراضات الأولية التي تلضي إلى النظريات العلمية الصحيحة ، وهذا التمييز يعتمد كثيراً على تصورنا لفكرة منهج البحث العلمي . ويبدو لنا أن كوهن لا يميز بين كلا هذين النوعين من النظريات .

وقد انتقد بعض المنظرين الآخرين مقولة كوهن في تعارض النظريات على أساس انطوائها على مغالطة منطقية ، قائلين إن العلم يتعين أن يكون بالضرورة واقعياً أي متفقاً مع الحقيقة والواقع ، وبذلك يتناقض منطقياً مع فكرة وجود نظريتين متعارضتين في درجة واحدة من الصحة (طبقاً للقاعدة المنطقية : التناقض لا يجتمعان ولايرتفعان) كما يتناقض مع القول بأن العلم لا يمكن أن يتقدم إلا إذا أزال التعارض بين النظريات . بيد أننا نفضل على هذا النقد فحص الأمثلة التاريخية التي يبرهن بها كوهن نفسه على صحة مقولته . ولعل التفسير المحتمل الذي حمل هؤلاء النقاد أمثال نيوتن سميث ، وكورودج ، وغيرهما على المسلك الذي انتهجوه هو أنهم تقدروا كوهن بوصفهم فلاسفة العلم لا مؤرخيه . ومن الطبيعي أن يهتم فلاسفة العلم بمناقشة مقولة كوهن من زاوية منهج البحث العلمي المعاصر ، لا من زاوية التاريخ نفسه .

ولكن الغريب في الأمر هو أن أصحاب مناهج البحث العلمي المعاصر لا يعلمون أن هذه المناهج هي نتيجة تطور تاريخي يمتد إلى عدة قرون فالعلم - أو بالأحرى الفلسفة الطبيعية عند أرسطو - لم يكن هو العلم بالمعنى الذي يعرفه الباحث الحديث .

ومعلوم أن قواعد منهج البحث العلمي المعاصر هي أشد صرامة ودقة مما كانت فيما مضى ، وذلك فيما يتعلق بقبول الدعاوي الجديدة الخاصة بالإستمولوجيا (علم المعرفة) والأنطولوجيا (علم الوجود) . وإذا كان العلم المعاصر يرفض الإستمولوجيا النسبية ، ويعتق الواقعية العلمية كمبدأ من مبادئ منهج البحث ، فإن هذا يرجع إلى طرق التحليل والتجريب المتطورة التي ظهرت في فترة البحث العلمي "الناضج" : أريد أن أقول إنه لو أن مشكلة تعارض النظريات كبُتت عقول الباحثين العلميين لما تحقق التقدم العلمي المتراكم (التصاعد والتزايد) . ويبدو لي أن الطريقة المثلى لتقدير السمة الخاصة للمشروع العلمي هي أن نقول إنها ظاهرة تطورت بصورة تدريجية على مدى التاريخ حتى بلغت درجة "النضج" في النهاية . وليس في وسعنا أن نفسر معنى العلم الناضج ، ومنهج البحث فيه ، باتباع الطريقة التحليلية الشكلية وحدها ، بل إذا أردنا أن نفهم معنى العلم على نحو أوفى وأكمل وجب أن ندرس منطقتَه ومساره على امتداد العصور التاريخية .

ومن الواضح الجلي أن الفكرة التي لمجادل عنها في هذا المقال هي فكرة الواقعية العلمية . وقد أيد المنظرون (أو النظّار) أمثال بّيترام وبويد هذا المسلك في تقدير المشروع العلمي . وترتكز المقولة الواقعية على الدعوى المعيارية (التي تدعو إلى ما "يجب" أن يكون) القائلة بأن البحث العلمي "يجب" أن يهدف إلى وضع نظريات تتفق مع الحقيقة والواقع . وهذه الدعوى المعيارية ترتكز على الاتفاق الموضوعي بين معطيات الملاحظة وتنبؤات النظرية في إطار العلم الناضج كما ترتكز على أن النظريات التوافقية في نطاق علم وصل إلى درجة النضج تحتوي على النظريات السابقة الوثيقة الصلة بها تحت عنوان « حالات محددة » .

وقد رفض بعض المنظرين هذه " الواقعية الجامعة " بحجة أن هناك نظريات اشتهرت زمناً طويلاً بأنها متوافقة ثم ظهر فيما بعد أنها متعارضة . وكما قال "لودان" : " إن تاريخ العلم يعرض علينا كثيراً من النظريات الناجحة ، ومبلغ علمنا أنه لا توجد علاقة بينها ولا بين العديد من مبادئها ومفاهيمها العامة " . ولكن النظريات التي يستشهد بها لودان لتأييد مقولته مثل نظرية الفلوجيستون والنظرية الكالورية ، ونظرية التوالد الذاتي - كلها ليست علمية بمعنى الكلمة ، بل هي ، على الأكثر ، علمية بدئية . وينبغي للودان أن يعلم أن نجاح إحدى النظريات واشتبارها بأنها علمية في نظر الرأي العام ، لا يكفي لإحفاء ثوب الصحة عليها .

والمشكلة التي تواجه العالم الواقعي فيما يتعلق برودده المحتملة على "لودان" ليست هي خطأ منهجه (منهج لودان) بل بالأحرى هي عدم وضوح معاييرهِ للتمييز بين العلم واللاعلم ، وتفصيل ذلك أن النظريات التي يصفها العالم الواقعي المعاصر بأنها غير ناضجة يجب فيما أعتقد أن توصف بأنها علمية بدئية . ذلك أن النظرية العلمية غير الناضجة - إذا استعملنا كلمة ناضج بمعناها الحرفي - هي نظرية علمية برغم ذلك ، في حين أن النظريات العلمية البدئية لم تتطور بدرجة تكفي لأن توصف بأنها علمية . وأنا أعترف بأن التفرقة هنا يشوبها شيء من الغموض ، ولكن عذري في ذلك أنه لا يمكن تفادي هذا الغموض عند تحليل الظواهر التي تتعرض لسلسلة من التغيرات .

وإذا سأل العالم الواقعي : كيف يمكن تحليل نجاح العلم فيما عدا وضع النظريات الواقعية وما لها من أثر في النظريات اللاحقة والمتعاقبة ، أجاب لودان بقوله :

« لقد نجحت أجزاء من العلم - وهي جعلتها كثير من العلوم الناضجة - زمناً طويلاً ، بل إن كثيراً من النظريات التي أشرت إليها آنفاً نجحت تمهيداً طبقاً لأية معايير يمكن أن تخطر بالبال (بما فيها قابلية النمو والتطور - الإثبات الـهـديهي المرتكز على درجة عالية من الحدس - التنبؤ الصادق ... إلخ » أ . هـ .

ولكن إذا أردنا الرد على لودان قلنا له إن كلامه هذا يمكن أن ينطبق على النظريات التي لا تعتبر علمية في العادة ، فلا شك أن المشتغلين بعلم التنجيم ، وتحضير الأرواح ، بل وعلماء الطب النفسى يعتقدون أن نظرياتهم غزيرة الإنتاج في مجال الخنيز والتفسير . بيد أنه من الواضح أنه يجب الحفاظ على فكرة العلم في غمار هذه الفوضى الإستمولوجية . ذلك أن تعريف العلم تعريفاً دقيقاً يتطلب معايير صحيحة للتمييز بين العلم واللاعلم - معايير تؤكد ضرورة إجراء التجارب الدقيقة ، كما تثبت الإستمرار المنطقي بين النظريات السابقة واللاحقة .

ويخطئ لودان خطأ واضحاً حين يقول إن الإنسان « يمكن أن يجاهر بهذه الدعوى المقبولة لأول وهلة وهي أنه لا توجد أية رابطة ضرورية بين الدقة في وصف خصائص الطبيعة ، وبين ارتفاع مستوى تفسير الظواهر ، والتنبؤات ، والتجارب العملية . فمن الأمور البديهية تماماً أن الآليات النظرية لإحدى النظريات الجديدة قد تكون أقرب إلى الصواب من الآليات النظرية لنظرية منافسة ، ومع ذلك فإن النظرية المنافسة قد تكون أكثر دقة على مستوى التنبؤات التي يمكن اختبارها » .

وإذا صح ذلك كان أمراً مؤقثاً ، لأنه كيف يمكن إذن أن نعلل " التقدم " في المشروع العلمي . ولو صحت دعوى لودان فأني حافز إستمولوجي بدعو إلى اقتراح نظريات أخرى غير نظرية " تسطح الأرض " مثلاً ، أو إلى رفض النظريات الدينية والسحرية لصالح النظريات العلمية الصحيحة ؟ واضح أنه لا يوجد طريق ثالث بين نسبوية كوهن ، وصورة أخرى من النسبية الإستمولوجية التي يريد منا لودان أن نعتقدها .

ولكن المشكلة التي تواجه العالم الواقعي هي إلزامه بالطابع الاجتماعي للمعرفة مما يمنعه من الادعاء ، بأن النظريات التي تعتبر علمية في العادة ليست علمية في الواقع طبقاً لمعايير منهجية ثابتة . وسأدرس هذه الفكرة في المبحث الأخير من هذا المقال .

(٤)

في حديثنا السابق أثرنّا بعض الأسئلة حول مقولة كوهن بأن مسار العلم في التاريخ اتسم بتغيير ثوري يطبع بالنماذج النظرية التي حظيت بالقبول حتى الآن ويُحِلُّ محلّها نماذج أخرى تتعارض معها . ويلاحظ أيضا أن مقولة كوهن ليست فريدة في بابها . إذ يشاركه فيها - سواء بصورة مخفلة أو مبالغ فيها - كل من فيرابند ولكاتوس ، ولوردان. والسؤال الذي يطالعا في هذا الصدد هو : على أي أساس بنى كوهن مقولته التي عجز أشد نقاده عن الرد بصورة مقنعة على أمثلة الثورات العلمية التي ذكرها فيما عدا قولهم بأن العلم إذا أراد أن يحتفظ بمصداقيته ، وجب ألا يهيمز هذا المنهج القائم على النسبية الإستمولوجية . ويتبين من أحاديثنا السابقة أن حل هذه المشكلة يستلزم وضع معايير حاسمة للتمييز بين العلم واللاعلم . وعلى الرغم من قول كوهن بالإستمولوجية النسبية فإنه هو نفسه يرى ضرورة وضع معايير لهذا التمييز . ولكن ثبت أن هذه المعايير غير وافية بالفرض .

والواقع أن المشكلة تنبع أساساً من تلك المقولة المعيارية الإجتماعية المحضنة التي تزعم أن البحث العلمي الصحيح بدأ عند الأغارقة . ويقول في ذلك كوهن - مثلاً : "أن الحضارات التي انحدرت من بلاد اليونان الهلينية كان لديها - وحدها - من العلم ما هو أكثر من المبادئ العلمية الأولية (هـ ث ع ص ١٦) " . وعلى هذا الأساس وصف كوهن النظريات الطبيعية الفكرية التي قال بها بطليسوس وأرسطو وغيرهما بأنها علمية صحيحة . ولكنني أقول إن الأبحاث النظرية والتجريبية عند الأغارقة لا تختلف نوعياً عما سبقها وما عاصرهما وما تلاها مباشرة . وأريد أن أقول بصورة أكثر تحديداً إن الأبحاث التجريبية والنظرية عند الفلاسفة الطبيعيين في مصر والصين قديماً كانت في معظمها أدعى إلى الإعجاب وأقوى تأثيراً من أبحاث الأغارقة . ومثل ذلك يقال عن الأبحاث في بابل القديمة وفي العالم الإسلامي ، فقد كانت هذه الأبحاث هي التي أدت إلى بزوغ العلم كظاهرة بلغت درجة النضج في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويجب

أن نقرر أيضا أن فترة الانتقال هذه التي سبقت مرحلة نضوج العلم ما كان لها أن تحدث لولا استخدام علم الهندسة وعلم الجبر وكلاهما نشأ في غير بلاد الأفرقة ، فالأول نشأ في مصر ، والآخر نشأ في العالم الإسلامي .

ويجب التسليم بأن المقولة التي لمجادل عنها في هذا المجال ليست جديدة تماما ، فالقزويني والعلميون أمثال جورج سارتون ، وإ.ج.ديكسترووس والكسندر كويري ، وجاستون باشيلارد قالوا - مثلما قال كوست - إن المعرفة العلمية تقدمت بصورة تراكمية ، وإن البحث العلمي - كما نعرفه - لم يظهر بمساته الخاصة إلا في القرن التاسع عشر . ويقول باشيلارد - على سبيل المثال - إن هناك قرقاً واضحاً بين العلم واللاعلم بدليل طابع التقدم الذي يتسم به المشروع العلمي . وهذا يرسى أساساً للتفاضل الإستمولوجي . ولكن كوهن ، وفيرلاند ، وفوكول تصدوا لهم الفكرة القائلة بأن العلم يتقدم بصورة تراكمية . وفي وسع المرء أن يلمح في ذلك ضرباً من "اللاأدرية" الاستمولوجية المصحوبة بالتشاؤم . وهذا "الموقف" من البحث العلمي هو الذي يحدونا إلى التحليل السوسيولوجي (الاجتماعي) .

والحق أن هذه اللاأدرية الإستمولوجية في مجال البحث العلمي تثير شيئاً من الحيرة حيث إن كمية المعلومات الوثيقة والمنهقة عن الأبحاث العلمية في الجزء الأخير من القرن العشرين كمية هائلة تلفت الأنظار حقاً . مثال ذلك أن علم الوراثة والبيولوجيا الجزيئية يزرخ بالنتائج والتفسيرات العلمية الجديدة ، والجهود البحثية القوية . ويعتقد أحد الكتاب من وصف نظريات كوهن وفيرلاند وبوير بأنها مخالفة للعقل . أن ذبوع الرأي القائل بعدم تقدم العلم ناشيء عن إنهيار نظرية نيوتن القديمة في أوائل القرن العشرين . وهذا تفسير غريب لأن ممارسي العلم أنفسهم لم يهجروا مشروعهم ، بل - على العكس - تراهم يواصلون أبحاثهم دون انقطاع ، كما نرى الناس يسعون باستمرار وراء رسالة العلم وجني ثمراته .

إن التفسير المقبول للخلال الإستمولوجي بين نظرية كوهن في التغير العلمي ونظرية المفكرين النظريين القائلين بأن المعرفة العلمية تنمو بصورة تراكمية هو أن النماذج

تعارض النظريات ، وتاريخ العلم

الشكلية التقليدية للمنهج العلمي لازمنية ، ومعيارية في أساسها في حين أن تاريخ العلم لم يكتب بوجه عام طبقا لمنهج دقيق . هذا هو جوهر النزاع بين فكرتي اكتشاف الحقائق العلمية ، والبرهنة على صحتها . ويقتضي حل هذه المشكلة الجمع بين الفكرتين أي ضرورة البرهنة على صحة الحقائق العلمية المكتشفة .

إن الهدف من هذا المقال هو إعادة التأكيد بأنه لا يوجد أي تعارض حقيقي بين فكرة البحث العلمي كمشروع يهدف إلى وضع نظريات تتفق مع حقيقة العالم الحسي ، وبين الفكرة القائلة بأن المعرفة العلمية تمثل ذروة الجهود العلمية التي تراكمت منذ بداية التاريخ البشري ، وتطورت طبقاً لمبدأ التجربة والخطأ حتى تمت صياغة النظريات العلمية الصحيحة . وكانت الفترة التي مهدت لذلك هي فترة الفلسفة الطبيعية التي مارسها كل الباحثين تقريباً حتى تطورت تماماً إلى بحث علمي بعد أن تفضت عن كاهلها غبار السحر والميتافيزيقا .

وقد ناقشنا فيما سلف من القول مقولة كوهن في تعارض النظريات المتعاقبة - ذلك التعارض الذي جعل منه جزءاً لا يتجزأ من التغيير العلمي ، وقلنا إنه إذا تم تعديل فكرة العلم بما يتفق مع معايير المنهج العلمي المعاصر ، فإن مقولة كوهن لن تلبث أن تنهار . ذلك أن الأمثلة التي استدل بها على تعارض النظريات لا يمكن أن تعتبر نظريات علمية طبقاً لهذه المعايير الجديدة . ويبدو أن الخطأ الفادح الذي وقع فيه كوهن يرجع إلى دعواه الخاطئة بأن العلم بدأ عند الأغارقة ولكني رددت عليه بأنه لو كانت الفلسفة الطبيعية عند الأغارقة علمية حقاً ، لجاز لنا أن نقول مثل ذلك عن الفلسفة الطبيعية عند أسلافهم ومعاصريهم المباشرين . ثم قلتُ إن العلم يتميز عن اللاعلم بتراكم قضاياها العلمية ، ولذلك كان العلم الحق وليد العصر الحديث .

الطريق المتعرج

أسلوب لامنهاجى فى كتابة المقال

ر . لين كوفمان

R. Lane Kauffmann

سوف يكون هناك دوما الكثير من المفاجآت

فى هذه الطريقة اللاشكلىة ، واللامنهاجية فى أساسها

وولتر باتر

walter Pater

أولاً : المقال والعلوم الإنسانية

المقال، هل هو أدب أم فلسفة؟ هل هو شكل فنى أو هو نوع من المعرفة؟ المقال المعاصر يتجاوز كل من الأسلاف الأدباء، وتطلعاته إلى الشرعية الفلسفية . لقد أدرك الفيلسوف الإسباني إدواردو نيكول Eduardo Nicol الوضع المثلى لهذا النوع حين عرفه بأنه " ليس كله أدبا ، وليس كله فلسفة " (نيكول ١٩٦١ : ٢٠٧)^(١) هذه المشكلة ليست حديثة : إنها ترجع إلى ما أسماه أفلاطون "المعركة القديمة" بين الشعر والفلسفة، وإلى عهد أحدث ، إلى الفيلسوف الرومانسى

(١) فى هذا المقال استخدمت الطباعات باللغة الإنجليزية كلما أمكن ذلك ، وقمت بتعديل فقرة مترجمة ، لغارق طفيف ، أو للتأكيد . أما الترجمات من طباعات غير إنجليزية كما فى نص نيكول ، فأنا الذى أجريتها .

ترجمة : أحمد رضا

الألماني فردريخ شليجل Friedrich schlegel الذي دعا إلى أسلوب في النقد ، يمكن أن يكون فلسفيا وشعريا في آن واحد . إلا أنه في الوقت الحاضر ، حين يتعرض موضوع الخطاب النقدي إلى هجمات تأتيه من كل جانب ، تعكس أزمة المعرفة في الجامعات ، فإن مسألة المقال تتخذ أهمية جديدة عاجلة . إن النمط الشائع الآن في الكتابة في العلوم الإنسانية ، لا يمكن أن يتحاشى التحدى الموجه إليه بأن يعرّف نفسه تبعاً للمعايير السائدة في المعرفة العلمية ، وفي المنهج العلمي .

ورغم المكانة البارزة التي يشغلها المقال في مجال ترابط العلوم ؛ فقد دخل في اختصاص نقاد الأدب ، والعلماء النظريين أن يناقشوا الوضع النوعي لشكل المقال.

ففي الأدب الأنجلو أمريكي ، يتخلل هذا النقاش حتماً المسألة الأزلية الخاصة بطبيعة النقد ووظيفته . ومنذ قرابة قرن مضى من الزمان ، قدم وولتر پاتر Walter Pater ، وأوسكار وايلد Oscar Wilde النقد على أنه نوع من الفن ، في حين جعله ماتيو أرنولد Matthew Arnold وآخرون في مرتبة أدنى ، كوسيط للتقاليد الكبرى . وليست الأمور في الآونة الحاضرة بهذه البساطة . وقد أثبتت مسألة النقد البناء في جامعات أمريكا الشمالية ، أثارها "اللانثيون" de-constructionists ، ويمثل هؤلاء مدرسة تضم طلائع العلماء النظريين ، أسسها الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا Jacques Derrida ؛ ويؤكد هؤلاء العلماء على الوضع الخيالي للنقد ، في حين أنهم ينتقصون من قيمة جوانبه الإدراكية والفلسفية . وثمة استراتيجية شائعة تتماثل عن التفرقة التقليدية بين الخطاب الأدبي والخطاب النقدي .

وإذ لم يكن ثمة نمط من الخطاب يمكن أن يفلت من التشخيص المجازي -وهكذا يجرى الاقتباس غير البناء لنظرية فردريك نيتشه Friedrich Nietzsche- أفلا ينبغي لنا إذن أن تكف عن الادعاء بأن النقد يمكن أن يعمل

كلغة حيادية ، لا شخصية ، تنتج شروحا مناسبة للنصوص الشعرية ؟ لم لا نشترك ببساطة فى لعبة كتابة التفسيرات ؟ (ديريدا ١٩٧٨ : ٢٩٢) ؛ ولم لا يستفيد النقد من الحرية المثمرة ، ومن طاقات الفن وتقنياته إذا كان الواقع أن هذه كلها متاحة لجميع أشكال الكتابة ؟ (المز ١٩٨٧) .

إن وضع الطليعة يُفهم على أنه رد الفعل على كل من النقد الأكاديمي العقيم، والمناخ العلمى للمجتمع الحديث . غير أن الحركة التى تستهدف محو ضروب التفرقة بين الإبداع الفنى ، والنشاط النقدي تحمل بالمثل فى الوقت الحاضر رد فعل أقوى مما كان منذ مائة سنة مضت حين حث " وايلد " الناقد على أن يكون فنانا ، وأن يتفادى هاوية " الواقع " المعتمدة الفاترة (وايلد ١٩٧٥ : ١٦) . والحقيقة أن الحركة فى الوقت الحاضر أشد خطورة ، إذ يحتمل فيما بعد أن تقوض الوضع الضعيف فعلا ، وضع الدراسات الإنسانية فى الجامعات ، وفى المجتمع العريض .

وبالجمع بين النقد و " روح التفاهة " ، يفترض " اللابنانيون " أنهم يسخرون من الفلسفة الوضعية ، ولكنهم بذلك يخاطرون بترك المجال متاحا للأسلوب الوضعى بالإقلال من شأن سائر طرق البحث . ومهما كان القصد ، فإن إنكار وجود وظائف غير لغوية ، وتمييزات نوعية ، والإصرار على أن النقد والفلسفة لا يختلفان عن الأدب من حيث النوع ، هذا الإنكار يستهدف بالتأكيد إضعاف دعوى المقال بأنه وسيط شرعى للبحث النقدي ، وهى دعوى يتوقف عليها مستقبل المقال فى العلوم الإنسانية . وثمة مسائل هامة كثيرة تبرز فى هذا الخصوص . فما هى الدعاوى الفلسفية والإدراكية . وما هو الوضع النهائى للمقال النقدي ؟ وما هى درجة الاستقلال الذى يحتفظ به منهج المقال حيال الفلسفة المنهجية ؟ هل يمكن التصديق على هذه الدعاوى دون إنكار المزمنة والتلقائية الفلسفية المقترنتين بهذا النوع (أى المقال) منذ عهد بعيد ؟ هل ينبغي للمرء أن يختار بين المقال باعتباره أدبا ، والمقال باعتباره فلسفة ، أو يمكن أن يكون هذا المقال هذا وذاك ، دون الإجحاف بأى منهما ؟ إن غاية هذا المقال هى دراسة إجابات

العديد من كبار العلماء النظريين المحدثين عن هذه الأسئلة ، والوصول إلى نتائج بشأن مكان المقال في العلوم الإنسانية الحالية . وسوف تناقش مسألة أن كتابة المقال هي أسلوب فكري متوازن بين الأدب والفلسفة ، وبين العلم والفن ، أسلوب فيه تناقضات بين الواقع والخيال ، والتلقائية والنظام ، وفيه توتر مثمر ، وأن طبيعتها المتناقضة تجعل المقال أنسب شكل للبحث في الروابط بين مختلف العلوم ، والكتابة فيها .

ثانياً : بين "الأنا" والمنهج : المقال ، وإعادة اكتشافه :

يرجع إلى وولتر باتر الفضل في إعادة اكتشاف المقال على أنه الشكل المناسب قماً لأدبنا الفلسفي الحديث ، لقد بدأ استخدام المقال فيما كان في الواقع ابتكاراً للروح النسبية أو " الحديثة " في عصر النهضة في القرن السادس عشر (باتر ١٩١٢ : ١٧٤ - ١٧٥) . وما يفترضه باتر بأن ثمة حساسية " حديثة " مستمرة يستلهمها المقال منذ أن بدأ مونتيني Montaigne - وهو أول من كتب المقال - يبدو الآن بعض الشيء بمثابة مفارقة تاريخية . إننا لانصادف بالمرة ، في وقتنا الحاضر ذلك الصفاء الذي نجده في كتابات مونتيني (وأيضاً ، وإلى حد ما ، عند پاتر) . والشئ المؤكد أن المقال لم يزل " تعبيراً عن الذات المفكرة " ، كما كتب ألفريد كازان Alfred Kazin في تقدمته لمقتطفاته الأدبية لعام ١٩٦١ : (The Open Form) . (الشكل المفتوح) . إلا أن الذات المعبرة بالمقال مخفية كثيراً . ولم يعد في الإمكان الادعاء جدياً ، كما يفعل " كازان " بأن المقال (أو أي نمط آخر من أنماط الكتابة) يعبر عن " وجهة نظر الفرد غير المحددة ، والكشوفة بحرية " . وقد أصبح اكتشاف وجهة نظر الإنسان ، منذ عهد ماركس ، وفرويد يعنى اكتشاف ما تحدده وجهة النظر هذه . ونجد الآن نسبة عكسية بنوع

ما بين تأكيد الذات في جزء من خطاب ، وبين درجة الجدية الفلسفية المنسوبة إليه - اللهم إلا إذا كان الكاتب خبيراً معترفاً بخبرته . أما الفكر المعاصر فإنه يقسم أفاط العقل كلها إلى عقل علمي ، وعقل شخصي . وإنا لنذكر ، حين نقرأ اليوم ما كتبه مونتيني أن كاتب المقال المعاصر يصول ويجول في نطاق صلب ، وداخل حدود مرسومة بدقة . وعلى كاتب المقال ، وهو يتوغل عبر مسالك وعرة في صناعة المعرفة أن يعلن عن مقاصده ، ويصرح بما إذا كانت كتاباته ذاتية أو موضوعية ، وهل تعبر عن رأى أم عن معرفة . فإن اعتبرها رأياً ، فقد تم بسلام ، فقليل من الناس من يأخذها بعامة مأخذ الجد . أما إذا ادعت هذه الكتابات أنها تعبر عن شيء من المعرفة ، فإنها لابد أن تكون مصحوة بأسانيد صحيحة تشهد باستخدامها المنهج العلمي ، وتبين ثمرة تطبيقها .

وفى حين كان مونتيني يكتب بعين تنظر إلى العالم ، والعين الأخرى تنظر إلى ذاته ، فإن كاتب المقال الحديث الذي يتبع الأسلوب الأكاديمي ، يعمل بعين على موضوع رسالته ، في حين تستعرض العين الأخرى ، بشئ من التوتر العصبي ، المنهاج الذي يتبع له أن يعرف أو يفسر .

إن وحدة التجربة التي نصادفها لدى مونتيني ليست وحدة معطاة ، ولكنها وحدة مكتسبة ، مصوغة وسط الحروب المدنية والدينية في أواخر القرن السادس عشر . لقد تحطمت آنئذ رؤية عالم العصور الوسطى ، وبدأت الثورة "الكوبرنيقية" (نسبة إلى كوبرنيق ... الفلكي البولندي - المترجم) ، وكان التعليم والحياة العامة في صورة مشوشة ، وتحول المنظور المنهجي المشوه في البحث صوب الحداثة (بارفيلد Barfield ١٩٧٧ : ١٤) . وثبت الطابع الفردي الصافي لدى مونتيني في التقاليد الرواقية والإنسانية في "تهذيب الروح" حيث يقرن ثقافة الذات بالحكمة العملية (فريدريخ ١٩٦٨) . هذا الأمن الداخلي هو وحده الذي يتيح تفسير "قدرته السلبية" (المثالية) ، والدرجة السامية من التسامح حيال ما يشيع في أعماله من شكوك وأحداث غير متوقعة .

ويشبه "باتر" بذكاء مقالات مونتيني بالطريقة الديالكتية (الجدلية) فى محاورات أفلاطون . والنمطان فى الكتابة ، الحوار والمقال يعرضان علينا تدفق البرهان الاستطرادى بحضور ، أو بعدم حضور شخص يشترك فى الحوار . والتوهمان يجران العديد من الدورات والانعطافات ، ويقتربان بانحراف والتواء من الحقيقة ، ويعترفان بدور الصدفة والطوارئ . ومنهج كلا النوعين هو بالنسبة لممارسيه الصادقين تعايش مع الحياة نفسها ؛ وهناك دوما الكثير من الأحداث المفاجئية فى هذا المنهج العامى اللانظامى فى أساسه (باتر : ١٨٥ - ٨٦) . ومونتيني، مثله مثل سقراط يملك الحكمة فى جهالته، ويعلم أنه لا يعرف . ومع ذلك فمونتيني ، بخلاف سقراط نزاع حقيقى إلى الشك : فهو يشك فى أن بعض المعرفة لا تدرك عن طريق العقل . ويسخر (مونتيني) من خلال مقالاته من ادعاء البشر الحصول على المعرفة المنهجية . إما فى العقيدة الإسكولائية (المدرسية) ، أو فى الطب ، أو فى الإصلاحات الإنسانية التربوية . فهو يقول لنا : "لا أرى الكل من أى شئ ، كما لا يراه أولئك الذين يعدون بأن يعرضوه علينا" (مونتيني ١٩٨١ : ٢١٩) . والاكتشافات العلمية والجغرافية العظيمة فى القرن السادس عشر هى بالنسبة إليه برهان على أننا كنا فى زمن ما مخدوعين فيما كنا نعتقد أنه صحيح ، وأتأ سوف نكون كذلك بلا شك ، مرة أخرى .

وعقيدته الوحيدة هى "الجهل المعلوم" *docta ignorantia* . الحكمة التى تأتى من التسليم بالجهل والتناهى (المحدودية) كجزء من الوضع البشرى . هذه الوقفة العقلية لا تستتبع الكف عن السعى وراء الحقيقة أو التعلم ، ولكنها دعوة إلى المعرفة ، وإلى الاستمتاع بالمطاردة ، دعوة يكشف عنها مونتيني ، وهى ليست غايته . وهو يهزأ بالفلسفة الإنسانية التى تعادل المنهج بالعرض النظامى (جلبرت Gilbert : ١٩٦٠ : ٦٩-٧٣) . إن الغرض من المنهج ، كما كان فى الكتب الدراسية هو تيسير المعرفة باختصار الموضوعات كلها إلى مبادئها المجردة ، وبذلك يتخلص الطالب أو القارئ من فضول المؤلفين وأساليبهم الملتوية ، ومن معاناته فى اكتشاف المادة بنفسه . وإذا يحتقر مونتيني هذه الأساليب الموجزة التى

يستخدمها هؤلاء "الإنسيون" (اتباع المذهب الإنساني) ، فإنه يفضل عليها السبيل المتخرج الخاص بالتجربة الواقعية .

واستخدامه (أى مونتيني) مصطلح "المقالات" Essais الذى يطلقه على كتابته هو بالفعل اختيار "ميثودولوجى" (منهاجى) (فريدريخ : ٣٥٣ - ٥٦) . وكتابة المقال ، هى بمثابة التجريب ، والمحاولة ، والاختيار ، حتى بخصوص قدرات الإنسان ، وحدوده الإدراكية . والكلمة تفيد ضمنا محاولة متروكة ، متلمسة ، تلازمها مخاطر ومتع . إن من يشرع فى كتابة مقال ، يمضى دون أن يكون له مصار محددة مقدما ، وليس فى ذهنه هدف معين ، اللهم إلا اكتشاف الحقيقة . وهو يرحب بالطرق الملتوية التى ربما تقوده إلى معرفة ذاته ، وقد يستطرد مونتيني ، ويتحرف فى موضوع ما ، ولكنه لا يبتعد عن ذاته ، " القارئ الشارد الذهن هو الذى يفقد موضوعى ، ولست أنا الذى أفقده ... إننى أنشد التغيير ، بلا تمييز ويشئ من الاضطراب ؛ أما أسلوسى وفكرى فإنهما يصولان معا ويجولان..." (٧١١) . ولا يمكن رفض مونتيني باعتباره فيلسوفا إنسانيا إيديولوجيا مستغرقا فى ذاته . ومراقبة النفس وهى تحول فى عالم متقلب أمر قليل الصلة ، أو معدوم الصلة بالترجسية . وفى الوسع عمل كل شئ بالملاحظة الدقيقة ، والتفكير النقدي . " إننى لا أفعل سوى أن أذهب وأجيب ، ورأى لا يمضى دوما فى طريق مستقيم ، إنه يطفو ، ويشرد ... وكل إنسان على وجه التقريب ربما يقول الشئ نفسه ، إذا نظر إلى ذاته كما أفعل ... " (٤٢٦) . وقيل أن يكتشف ريمبو Rimbaud أنه "شخص آخر" Je est un autre كان مونتيني قد عرف صفة "الفردية" اللامركزية . وقبل فرويد بزم بعيد ، كان قد كشف عن زيف النفس المفسرة على أنها أساس موثوق به للمعرفة : " أحلامنا أهم من تفكيرنا . وأسوأ وضع تتخله هو ما فى ذواتنا " (٤٢٧) . وبدلا من ذلك ؛ يستعين مونتيني بالقدرة على الحركة والتنقل ، ويعامل الصدفة ، ويدعو القارئ إلى أن يشترك معه فى جولة : " إننى أتناول أول موضوع أصادفه ، والموضوعات كلها فى نظرى جيدة على السواء ؛ ولا أضع أية خطة أنفيها بالكامل " (٢١٩) .

وخطته الخاصة بالاستطراد تذكرنا بالـ *ordo neglectur* : أى الفوضى الجميلة ، أسلوب اللامبالاة الذى يفضلته الإنسان الاجتماعى فى عصر النهضة (فريدريخ ٣٥٠ ، ٣٥٩-٦٤) . وهو يشير إلى نفسه بسخرية على أنه "شخصية جديدة : فيلسوف عرضى ، لم يؤهل من قبل" (٤٠٩) . قصارى القول إنه لا يوجد فى رأى مونتيني فجوة يتعلل تخطيها بين "الأنا" والعالم ، والشخص والموضوع ليسا سوى شئ واحد . وينبه القارئ منذ البداية قائلاً : " إننى بذاتى موضوع كتابى" (٢) . وتشكل مقالات مونتيني ليس فقط أسلوباً فى الكتابة ، ولكنها نط من أنماط الحياة ، على صلة وثيقة بالذات الواعية لكاتب المقال .

ورفض مونتيني فصل الذات عن المنهج ، والشخص الحى عن موضوع التجربة ، يضعه على الجانب البعيد من التفرقة المنهجية الكبرى التى أجراها فرنسيس بيكن Sir Francis Bacon الذى يعتبر أن إنكار الذات هو القاعدة المنهجية الأولى للمعرفة ، والضمن الذى لابد من بذله فى سبيل الحصول على أى تقدم علمى . ويعتبر بيكن أن المنهج هو المرشح الذى يمنع عدوى الانفعالات والأحكام المسبقة لدى الشخص العارف ، من أجل تطويع الطبيعة بأحسن ما يمكن فى خدمة الغايات الإنسانية . ورغم أن مونتيني لم يتكهن بانتصار المنهج العلمى الوشيك ، فإن طريقته اللامنهجية القائمة على متع الذات الجسدية وآلامها ، فإنه بالفعل ناقد ضمني للعقل "الذرائعى" (فريدريخ ١٥٣-٥٥) . إن طريقته فى كتابة المقال ، متتبعاً الذات التلقائية هى إجابته عن كل من المنهج العلمى ، والنظم الفلسفية . ومونتيني حين يرفض بقطرته أن يكيف الذات مع قواعد النظم فإنه يتخذ الحداثة بعكس المقصود منها . ولكن أليس هذا الرفض هو بالذات الذى يجعله معاصراً لنا ؟ إن النظم تحتاج إلى الموضوع الفردى فقط على أنه حجر الأساس لأبنيتها ؛ ولا شأن لها بالشخص ذاته ، اللهم إلا لأنه كائن مفكر : "أنا أفكر ، إذن فأنا موجود" (كما يقول ديكارت) ويرد فاليرى Valéry على ذلك بقوله : " أحياناً أفكر ، وأحياناً أنا موجود " .

ونجح مونتيني في أن يفعل الأمرين ، أن يفكر ، وأن يوجد في آن واحد.

ثالثا : تقلبات المقال الحديث :

على الرغم من استلهم "باتر" روحا "نسبية" أو "حديثة" امتدت من عهد مونتيني إلى عصرنا الحاضر، فإن الأوضاع الفكرية للمقال الحديث لم تعد كما كانت لدى كاتب المقال من بوردو (يقصد مونتيني). وفي هذه الأثناء كان هناك ما أسماه ماكس فيبر Max Weber "العقلنة" التقدمية ، أو "التحرر من الوهم" في العالم الغربي.

إن تغلب العقل الدنيوى على السلطة الدينية ، والجيشان السياسى والاجتماعى فى غرب أوروبا ، ونهوض البورجوازية ، وظهور دول الأمم الحديثة ، وانتشار الطباعة ، والقطاع العام ، كل هذه الأمور ضاعفت فى البداية إمكانات الفرد. ولكن ، مع تقدم وسائل الاتصال الجماهيرى ، وإضعاف شأن الخطاب العام، والزيادة الرهيبة فى المعارف والمعلومات ، مع التخصص فيها ، ازدادت صلة الفرد بالثقافة تعقدا بدرجة هائلة . ولم تكن كتابة المقال معصومة من عدوى ثقافة تعتمد أكثر فأكثر على أجهزة الاتصال ، ومن مجزئة فروع الفكر الناتجة عنها ، وتخفيف دور الفرد فى الكتابة . ومع اتساع رقعة القطاع العام ، وتسويقه ، ابتعد المقال أكثر فأكثر عن تأمل الإنسان فى صورته الذاتية ، واقترب من أشكال تخصصية بالأكثر . ولم تكن هذه العملية بالتأكيد مخططة ، أو منسقة ، ولكنها تنوعت تبعا للبيئة القومية أو الثقافية : فهى تتخذ أحيانا شكلا ذاتيا مطلق العنان . ونعنى كارل كراوس Karl Kraus على كاتبى المقال ، ومؤلفى القصص المسلسلة ، فى قديمنا ، فى أواخر القرن التاسع عشر طابعهم التأثرى النرجسى (Janik ١٩٧٣ : ٧٩-٨٠) . وعلى العكس من ذلك، فى المجلثرا ، اختفى المقال الشخصى بين "لام" Lamb ، وبيربوم Beerbohm ، وحل محله المقال الصحفى . وهناك أتخذ الناقد صفة « الوسيط،

(هونكر HUNEEKER ١٩١٩ : ١٥١) وفى رأى فيرجينيا وولف وهى تعلق على الصعوبات فى التعبير عن الشخصية فى كتابة المقال ، أن الصحافة توقع على كاتب المقال « عقوبة لا بد أن يتأهب من الآن لتحملها : وذلك بأن يرتدى قناعا ؛ وليس فى وسعه أن يوفر الوقت الذى يتيح له أن يكون صادقا مع نفسه ، ومع غيره من الناس . ويجب عليه أن يمس سطح الأشياء مسا خفيفا ، ويقلل هافى شخصيته من شدة » (١٩٤٨: ٣٠٤) . ومع ذلك فإن المشكلات الناجمة عن تطوير الثقافة تطورا آليا لم تزل باقية - مع اعتذارنا لفيرجينا وولف - عن طريق " الإبداع فى الأسلوب " أو " معرفة أساليب الكتابة " لقد تبيست أنسجة التجربة ، ولم يعد حوار كاتب المقال مع العالم يجرى ببسر من خلال غشاء النثر ، كما فى مقالات مونتيني . وفى التشخيص التام لهذا الداء ، يجب أن يؤخذ فى الاعتبار ليس فقط الضغوط التى تتحملها الكتابة للجمهور ، ولكن أيضا عادات القراءة ومطالبها عند الجمهور . وإذا استعرضت فيرجينا وولف كتاب المقال البريطانيين فى نصف القرن الماضى ، فإنها لم تزل فى العشرينات تؤكد أن المهمة الوحيدة للمقال هى الإمتاع . كتب أودن AUDEN بعد بضع سنين : « الأذواق تغيرت فى الوقت الحاضر » شارحا أقوال المقال باعتباره شكلا من أشكال الأدب ، تبعا لنقص المتعة التى يستشعرها القراء الحديثون حيال هذا العرض من الآراء الشخصية : « لنا أن نعجب بمجلة ، أو بمقال نقدي عن كتاب معين ، أو مؤلف ما ؛ وفى وسعنا أن نستمتع بمناقشة فى مسألة فلسفية ، أو حدث سياسى ، ولكننا لانستطيع البتة أن نستخلص أية متعة من ذلك النوع من المقال المتحرر من القيود عن أية أفكار قد تجول بالصدفة فى ذهن كاتب المقال » (أودن ١٩٧٤: ٣٩٦) .

ولعل أفضل دليل على تخصص الفكر الحديث ، يتمثل فى التفرقة الشديدة التى كثيرا ما تجرى بين المقال والبحث الفلسفى . هذه التفرقة تقرر تحرر الفكر من التجربة المعاشة ، الأمر الذى عارضه مونتيني فى مقالاته . وثمة نصير قوى حديث للتفرقة الشديدة بين الأنواع فى الكتابات الفلسفية ، ذلك هو الفيلسوف الإسباني

إدواردو نيكول Eduardo Nicol الذى يعرف المقال بأنه نوع فلسفى حدى (هامشى) . ففى رأيه أن مهمة كاتب المقال هى أن يتحدث لعامة الناس عن موضوعات شتى بأسلوب غير تقنى، ليوضح ظواهر خاصة على خلفية من أفكار، والمقال، إذ يستخدم صوراً ومفاهيم ، فهو "تقريباً أدب ، وتقريباً فلسفة".

إن كاتب المقال والفيلسوف يمارسان غطتين متميزين من المعرفة. فالفيلسوف يتابع الخيوط التى تربط مشكلة بأخرى ، فلا يظل متعلقاً ، ككاتب المقال ، بحبل يربط الحدث الواحد بمشكلة أو فكرة منعزلة (نيكول ١٩٦١: ٢٠٩-١٣). ولاشك أن الفيلسوف الممارس قد يتخذ المقال أداة استعراضية . غير أن كاتب المقال والفيلسوف لهما وجهتا نظر متضادتان بشأن هذا الأسلوب التعبيري . فالمقال، بالنسبة للكاتب بفطرته ، طريقة للتفكير ، أما المقال ، عند الفيلسوف بالفطرة ، فهو شكل عرضي ، وطريقة مناسبة لتقديم نتائج سبق له أن توصل إليها بطرق أخرى . والنوع ، بالنسبة لكاتب المقال " شبيه بمسرحية فكرية تختلط فيها "البروفة" بالأداء الختامى " أما الفيلسوف ، فعلى العكس من ذلك ، يجرب أفكاره بنفسه ، على حدة ، قبل أن ينشرها (٢٠٨). ولاينكر نيكول على المقال مكانه المشروع بين الأنواع الصغرى من الأدب ، ولكنه يصر على أن يلتزم كاتب المقال بقواعد هذه الأنواع ، ويقنع بدرجة المتواضعة ، دون أن يخلع على نفسه هيبة الفلسفة التى هى ملكة النوازع الروحية ، ذلك أن النتيجة سوف تكون "خليطاً مشوشاً من الأنواع " . هذا الخليط هو بالذات مايصيب به نيكول على خوزيه اورتيجا اى جاسيت Jose Ortega y Gasset كاتب المقال الفلسفى الإسباني العظيم (الأقرب إلى مونتيني من حيث مزاجه الخاص) . وإذا يعترض نيكول على نزعة اورتيجا ومواطنيه (وبخاصة ميغيل دى أرنامونو Miguel de Unamuno إلى جعل الذات ومايحيط بها أبطالا لمقاتلتهم بدلا من الحقيقة الواقعة ، فإنه (أى نيكول) يضع قانونا : " يجب على المرء ، إما أن يخدم الذات أو يخدم الفلسفة " (٢٣٩) . ويقع الاختيار فى نهاية المطاف بين الأيديولوجية والعلم ، بين doxa ، العقيدة ، وبين episteme ، المعرفة العلمية

(١٥٠) إلا أن المقال النقدي الفلسفي الحديث - كما مثله ليس فقط «أونامونو» و«اورتيجا» ولكن أيضا جورج لوكاس georg Lukács ، وولتر بنيامين - Wal- ter Benjamin ، وتيودور و. أدورنو theodor W. Adorn ، ورولان بارت Roland Barthes ، وجاك ديريда Jacques Derrida وآخرون - هذا المقال لا يقبل قانون نيكول قبولاً سلبياً . فالمقال ، بدلا من أن يخضع للنظم الفلسفية - لو شئنا أن نقبل صورة الأسلوب التي استخدمها أدورنو - لتوصيف الأغراض الضمنية لدى أولئك الذين يمارسون النوع - فإنه يرفض أن يخضع منهجه الخاص لقواعد مفروضة من أعلى ، ويسخر من الأمبريالية العلمية ، ويمضى نشيطا على تخوم القواعد الأكاديمية . وكتابة المقالات الفلسفية الحديثة ، فى شكلها الأكثر إثارة ، تعى إلى الأذهان سخرية نيتشه اللاذعة فى « شق الآلهة » ، إذ يقول إن الرغبة فى تحويل كل شىء الى نظام أمر ينم عن الافتقار إلى الصدق والأمانة (١٩٨٢ : ٤٧٠)

رابعاً : بين المنهج والنبهة * : إعادة اكتشاف المقال

رغم أن باتر كان أول من عرف المقال بأنه « الشكل المناسب تماما لأدبنا الفلسفى الحديث » فقد كان علماء وسط أوروبا الذين درسوا التقاليد الألمانية الخاصة بعلم الجمال الفلسفى هم الذين بذلوا قصارى جهدهم لتبرير هذا التعريف . والمفكرون فى هذا التقليد من "ليسنج" LESSING إلى أدورنو اعتبروا الفكر وثيق الصلة بطريقة عرضه ، أما الرومانسيون الألمان ، " شليجل " و " نوفاليس " NOVALIS فى نضالهم لخلق نقد يقرب ما بين الشعر والفلسفة ، باعتبار أن أشكالا ثانوية مثل القول المأثور ، والنبهة ، والمقال قادرة من خلال : " الاستبطان " على أن تولد بحشا ميتا فيزيقيا على أعلى مستوى (لاکو - لا بارت LACOWE -

* المقصود بالنبهة ، القطعة من الشئ ، يقال نبهة من كتاب ، أو نبهة من رواية أو قصة - راجع المعجم الوسيط - المترجم .

LABARTHE، ونانسى (NANCY ١٩٧٨) : وقد عانت كتابة المقال الرومانسى ، كالمذهب المثالى (الايدىالية) المشتقة منه ، من أقول الوضعية التى سادت الفكر الغربى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر . ومع ذلك ، فعند منعطف القرن الحاضر ، تجلّت اللحظة مناسبة لانتعاش المقال الفلسفى الذى طرأت عليه نهضة جديدة كاملة (لفت Luff ١٩٨٠ : ١٨-٢٢) . وكان نيتشه يطرق على دعابات النظم المثالية ، فى حين انهك الفلاسفة الأكاديميون فى دعم البنيان " الكائن" (نسبة الى الفيلسوف كانت - المترجم) الجديد المترنح ، وإنقاذ مارسهم إنقاذه من الانقراض . وكان أصحاب المذهب الحيرى ، والنزعة الجمالية من المفكرين يشنون ثورة ضد المذهب الوضعى ، والمنهج العلمى . وكان ولهم ديلشى DILTHEY وجورج سيميل GEORG SIMMEL يحاولان أن يقيما « ميشودولوجيا » (منهج بحث) مستقلة للعلوم الإنسانية ، فى حين أن مؤلفين من أمثال جورج سيميل ، وروبرت موزيل ، ورودلف كاستر ، وجورج لوكاس نشروا مقالات رائعة فى النقد الثقافى وفى مجموعة "لوكاس" « الروح والشكل » لعام ١٩١١ (١٩٧٤) يتحرى الكاتب ، وهو ناقد مجرى شاب عن مصير المقال الحديث الذى يماثله بالنقد . فهو يتساءل ، كيف أن كبار كتاب المقال ، إذ يصفون شكلا على وجهة نظر حيوية يتجهون فى التسمى بنطاق العلم ويصلون به الى مكانة تقارب مكانة الفن ، " ومع ذلك دون إزالة الحدود التى تفصل المجالين أحدهما عن الآخر ؟ كيف أن هذا الشكل " يزود العمل بالقوة اللازمة حتى تنتهى به الى تنظيم مفاهيم الحياة ؟ ومع ذلك يميزه عن الكمال البارد النهائى الذى يتسم به العمل الفلسفى ؟ " وفى رأى لوكاس أن " الشكل هو الحقيقة فيما يكتبه النقد : الشكل هو الصوت الذى يستعيرونه لكى يوجهوا به أسئلتهم إلى الحياة " . هذا فى حين أن كاتب المقال الحديث يستعين ببعض الأعمال السابقة لكى يصوغ أسئلته الجوهرية . ولم يكن أفلاطون - ويعتبره لوكاس أول كتاب المقال وأعظمهم - لم يكن فى حاجة إلى "وسيط" ، وكان قادرا على أن يطرح أسئلته عن الحياة مباشرة . ذلك لأن أفلاطون - كما يقول لوكاس عاش فى عصر ذهوى حين كان

جوهر الإنسان ومصيره متناغمين ، ومن ثم يتسنى التعبير عنهما فى شكل فنى . أما كاتب المقال الحديث ، وقد افتقد الحياة المنسجمة ، فإنه يبحث دون جدوى عن عمل لسقراط (ويعتبره لوكاس " الحياة النموذجية لشكل المقال ") يصلح لأن يكون له أداة للتعبير يصوغ بها مسائله الوجودية .

وفى عصرنا الحاضر ، أصبح المقال الحديث "أكثر ثراء واستقلالا ، فلم يعد يختص بدور ثانوى ! ومع ذلك فهو عمل فكرى ، متعدد النواحي ، ومن ثم لا يكتسب شكلا ناهيا من ذاته « ؛ وعلى ذلك يتخذ غالبية الناقدين ضربا من العبث والتفاهة بمثابة «مواجههم فى الحياة» . ولاتكفى الرموز والخبرات المقتبسة من أعمال أخرى . ويؤكد لوكاس أن كاتب المقال هو البشير الذى يعلن عن نهج عظيم ينتظر « وصول ذلك الذى يحمل القيم الجمالية الجديدة ... (كاتب المقال) شخص شبيه بالقديس يوحنا بابتست الذى راح يعظ فى الصحراء ، ويبشر بقدم شخص آخر ، شخص لا يستحق فك رباط حذائه » . ولكن هل كاتب المقال إذن مجرد بشير ، تنتهى مهمته بحلول المنهاج الكبير ؟ إن فى تطلع لوكاس المسيحى إلى المنهاج جانب شجى ، ولكن فيه أيضا إبهام ، هذا التطلع إلى الكمال (وهو مألوف فى وسط أوروبا عشية الحرب العالمية الأولى) يسجل بعض الاحتجاج على تجزئة الوجود ، غير أن لوكاس يستشعر بغموض أن التسامى الذى يحلم به يقتضى أن يخضع هويته الواقعية لمثل أعلى أو غاية أسمى ، سواء كان هذا المثل الأعلى مجردا أو بديلا منه . ويقرر لوكاس فى هذه المرحلة من أعماله ، السابقة للماركسية ، أن تشوّف المقال غير المشبع له يقينا قيمة مستقلة ، إنه " حقيقة الروح ، لها قيمة ووجود ذاتى : إنه وضع أصيل ، عميق الجذور ، يتصل بالحياة كلها ... المقال حكم ، ولكن الشئ الجوهري الذى له قيمة ليس هو منطق الحكم (كما هو الحال فى المنهج) ولكنه الإجراء الذى ينتهى بصدور الحكم " (لوكاس ١٩٧٤ : ١٨-١٩) . لم تعد الطريقة التى يتبعها كاتب المقال الحديث ، وهى الشرح والنقد "متمشية مع الحياة " إنه فى حاجة الى "مادة وسيطة " تنتمى الى أعمال أخرى ، وحياة أخرى تضفى معنى على عمله . حقا إنه كمتخصص فى التفسير

الثقافى ، أصبح بمثابة " وسيط " فهل قدر على كاتب المقال أن يجد نفسه حين يفقد ذاته ؟ كلا بالتأكيد ، إنه يجد نفسه على كل حال بالطريقة التى اتبعها لوكاس - كما نتبين فى خاتمة نظريته الأولى عن المقال ، فبعد أن انضم إلى الحزب الشيوعى فى عام ١٩١٨ ، واشترك فى ثورة المجر ، شرع فى كتابة مؤلفه الرئيسى " التاريخ والوعى الطبقي " (١٩٧١) ، وكان ذلك فى العشرينات . ولم يكن لأى مؤلف كتب فى الفلسفة الماركسية مثل التأثير الذى كان لهذا الكتاب ، منذ عهد ماركس . وإذا وضع لوكاس النظرية الماركسية فى رعاية مقولة " الجملة " الهيجلية (نسبة الى الفيلسوف هيجل) فإنه فى الحقيقة يطور نسخة علمانية للمنهج الذى أعلنه بعبارات مسيحية فى عمله السابق . وإذا أضطر الى شجب تركيبته الهيجلية الماركسية ، فإنه بقى مع ذلك فى الحزب الذى اعتبره بمثابة " تذكركه الى التاريخ " . إن إخلاص لوكاس لفكرة " الجملة " totality صادف سخرية من ناحية " المنهج " الستالينى الذى انضم اليه ؛ وأعماله المستوحاة من الماركسية يلازمها بإلحاح دفاعه السابق عن الأصالة المجرأ ، والموحدة للمقال .

وإذا لم تأت تضحية لوكاس بذاته بالإخلاص الذى كان يتوق اليه ، فإن من سخرية القدر أن الجزء من عمله الذى شجبه استشار رد فعل ضد مدرسة الفكر الهيجلية ، فى شكل النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت التى استغلت حجج لوكاس لنقد الاتجاهات الشمولية لنظريته الهيجلية الماركسية (١٩٧٣) . واستمر الدفاع عن الشرعية الفلسفية للمقال بفضل اثنين من الناقدین المرتبطين بهذه المدرسة : وولتر بنيامين Walter Benjamin ، وتيودور أدورنو theodor adorno . فبنيامين فى تقدمته المنهجية (الميتودولوجية) لدراسته فى عام ١٩٢٨ للدراما التراجيدية الباروكية الألمانية (١٩٧٧) ، يفصل بين المعرفة التى يمكن اكتسابها ، والحقيقة التى يمكن فقط تصورها ، " المنهج ، بالنسبة للمعرفة وسيلة لاكتساب موضوعها . حتى ولو بخلقه فى الوعى ؛ والمنهج بالنسبة للحقيقة هو تصور الذات ، ومن ثم فهو متأصل فيه باعتباره شكلا " وفى حين أن الفلسفة ، باعتبارها منهجا " تنسج بيتها ، كما ينسج العنكبوت بيته - بين أنواع

منفصله من المعرفة ، فى محاولة لاصطياد الحقيقة ، كما لوأن الحقيقة شىء جاء طائراً من الخارج " ، يعين بنيامين للفلسفة مثلاً أعلى غير مكتسب : الحقيقة هى عرض للأفكار . إنه يرى فى البحث أو المقال السرى الذى يشبهه بالفسيقساء الشكل المناسب لهذه الفلسفة البديلة : « منهجها .. هو التصور . والمنهج استطراد . والتصور استطراد - هذه هى الطبيعة المنهجية للبحث . وعدم وجود بنيان هادف موصول ، غير منقطع هو خصيصة الأولى ... وقيمة نبذات الفكر تزداد كلما كان لهذه النبذات صلات أقل بينها وبين الفكرة التى تتضمنها » (١٩٧٧: ٢٧-٣٠) . وهكذا بدأت مهمة بنيامين فى التجريب بالأشكال الجزئية فى النقد ، وهى أشكال تعرض القليل من " البنيان الهادف الموصول " أو لاشىء منه ، وتقتد من البحث المطول ، والتفسير الى التوليفة السيرىالية ، والمقال ، و"القضية" (٢) . واستمر عمله يعكس أولية "الجملة" الكلاسيكية وتفرقها على "النبذة" (كما تهيئت بالتفرقة التى أجراها جوته بين الرمز والمجاز) ، وهو انعكاس بدأ لوكاس يحاوله فى نظريته الأولى عن المقال . وينسب بنيامين ، مثله مثل لوكاس إلى هذا التعارض نقلاً ، ليس فقط جمالياً ، ولكنه أيضاً تاريخياً ، وانطولوجياً ، وأخلاقياً ، ويخلص بذلك إلى تصور مهمته على أنها عملية إنقاذ لظواهر واقعية مهجورة عاى ضفاف التاريخ بفعل المد والجذر فى الفكر المنهاجى الذى يسعى إلى التعميم . ومن أجل هذا الغرض يستخدم تقنية المونتاج السيرىالى لإيضاح الظواهر الثقافية باستخدام "إضاءة أجنبية" هذه "الطريقة المنطقية المجهريّة" لوضع النظريات (هذا المصطلح استعارة من شليجل) أثر فى صديقه أدورنو الذى أبان فيما بعد فى مؤلفه "منطق سلبى" أنه "لايجوز للفلسفة أن تتفلسف فى أشياء واقعية ، ولكن بالأولى انطلاقاً من هذه الأشياء" (١٩٧٣: ٣٣) ، وفى حين أضفى لوكاس ، على المقال ، فى فترته قبل الماركسية قيمة أصلية مستقلة ، ولكنها مع ذلك أدنى من قيمة المنهج ، أو "الاستاتيكا (٧) كان اعتماد بنيامين بالشكل الجزئى واضحاً فى البحث الذى أجراه عام ١٩٧٠ بشأن النظرية الرومانسية الألمانية من النقد (بنيامين ١٩٧٣) .

الكبرى " ، فإن التجارب النثرية التى أجراها بنيامين جعلت من كتابة النبذات منهاجا . أما أدورنو " فإنه طور بدوره أفكار بنيامين وجعل منها نظرية كاملة للمقال . . وكما أن بنيامين حاول أن يعيد المجاز الى مكانه الصحيح بين الأشكال الأدبية " الباروكية " فإن أدورنو راح يعلن فى خطبته الافتتاحية عام ١٩٣١ بجامعة فرانكفورت عن عزمه جمع تراث " المذهب التجريبي الأساسى " الذى فقده المقال فى غضون القرن التاسع عشر بسبب الرلع الشديد بالمناهج . لقد فضل مايتعرض له المقال من مخاطر التجريب على الأمان المحبب الذى توفره المناهج . وإذا أخفقت الفلسفة فيما بذلته من جهد لاحتواء الحقيقة كلها من خلال الاكتفاء الذاتى العقلانى ، فقد آن الأوان لترك النظم الحالية ، والاعتماد بدلا منها على المقال باعتباره منهجا فى التفسير الفلسفى ، يقوم على المواجهة الجدلية بين الأشخاص المفكرين ، والظواهر التاريخية الواقعية . هذه المواجهة قد تكون مجزأة ، وتجريبية ، ونقدية : " ذلك لأن العقل غير قادر بالفعل على إنتاج الحقيقة برمتها أو إدراكها ، غير أنه قد يسمعه أن يتغلغل فى التفاصيل ، ويرتاد دقائق الحقيقة كلها " (أدورنو ١٩٧٧ : ١٣٢-٣٣) .

وفى مقال رئيسى نشر فى عام ١٩٥٨ بعنوان : « المقال والشكل » (١٩٨٤) يحص أدورنو تعريفه هذا النوع باعتباره نقدا أصيلا للمنهج النظامى . يقول إن المقال يفرض مبدأ التماثل الذى تقوم على أساسه كل المناهج - يرفض الافتراض العلمى بأن شبكة المعانى المجردة للمناهج تعكس بنية الواقع ، وأن الذات ، والموضوع ordoreum , ordoidearum متماثلان (١٩٨٤: ١٥٨) إن مايربر تبنى هذا المبدأ ، مبدأ التماثل الفكرى ، حسبا يقول أدورنو هو غريزة السيطرة على الواقع ، أو التحكم فيه : " المنهج هو العقل الذى تخضع له مطالب الباطن ، والرغبة العارمة هى الدلالة على كل مذهب مثالى " (١٩٧٣: ٢٣) . ودون أن يستخدم أدورنو طابعه الخاص ، يوازن نمط المقال بوضعه الفلسفى - وضع " المنطق السلبى " ، أو المنطق بدون « التركيب » . وأدورنو إذ يتعاضد فى وضع سبق أن خطط له الرومانسيون الألمان ، واستخدمه لوكاس فى بداياته ، ثم

طوره بنيامين ، فإنه يعتقد التجزئة باعتبارها المصدر الفعلي للحقيقة - ومن ثم يناقض المنهج الأخير للوكاس (بشأن المذهب الماركسي لدى هيجل) الذى يفضل العام على الخاص ، والكل على الجزء .

وفى خطبة لأدورنو ، عام ١٩٣١ قرن المقال باعتباره طريقة للتفسير بفكرة سابقة لبيكنBacan عن الفلسفة باعتبارها " فن الاختراع" ال ars inveniendi إلا أن أداة هذا الفن ORGANON هو" الخيال المبدع " خيال مبدع صحيح - يبقى فى نطاق المادة التى تقدمها له العلوم ، ويمضى الى ماوراءها فقط فى أدق نواحي المادة المعروضة ... " (١٩٧٧:١٣١) والخيال المبدع الدقيقoxymoron (اجتماع لفظين متضادين - المترجم) إذ يوحى بوجود توتر بين الذات وبين موضوع المعرفة ، توتر لايتسنى إضعافه ، يستثير الفكرة المثالية فى تلقائية منتظمة - هذا فى مقابل المنهج الفلسفى التقليدى الذى استبعد كل أنواع التلقائية ، وتناول أدورنو هذه الفكرة من جديد فى مقال له فى عام ١٩٥٨: فبدلاً من تصنيف بعض الظواهر الخاصة تحت بند مبادئ أولية ، ومعان مجردة محددة ، فإن شكل المقال "بحث على التفاعل المتبادل لمعانيه المجردة فى مجال التجريب الفكرى .. ومن ثم تشابه المظاهر الجهدية ، كما تشابهك خيوط السجاد ، وتتوقف خصوبة الأفكار على كثافة النسيج "

وفى المعالجة البلاغية النوعية للمعاني المجردة ، يتفاعل الذات والموضوع : "العقل لا يفكر ، ولكنه بالأحرى يتحول الى مضمار للتجريب الفكرى ، لا يحاول أن يبسطه ... وينشأ المقال ، تقريبا ، بأسلوب لامنهاجى " وعبارة - methodical- ly unmethodical (لامنهاجى من حيث الطريقة) - وهى صدى لما يردده "باتر" ، متممدا أو غير متعمد -تدل ثانية على أن المقال فى تمرد على الطريقة المنهاجية لايرضخ لمجرد نزوة ، أو خيال ذاتى " يتحدد المقال بوحدة موضوعه (١٩٨٤:١٦٠-٦٥) . ومهمة الموضوع التى يمثّلها أدورنو فى مكان آخر بمهمة النقد هى أن يتابع " منطق الرأيين المتعارضين فى الموضوع " (١٩٦٧:٣٢) . ولما كان الموضوع - وهو فى رأى أدورنو دواما جزء من الواقع الإجتماعى - هو بذاته

متناقض ، فإن المقال ينشأ تبعاً لذلك . " النسبية الذاتية متأصلة في شكله ؛ ويجب أن يبنى بطريقة من شأنها أن يستطيع دائماً ، وفي أي موضع أن يتوقف . إنه يفكر في جزئيات ، لأن الواقع مجزأ ، ولكنه يكتسب وحدته فقط بأن يتحرك خلال الشقوق بدلاً من أن يتحاشاها ، أو يوازها ... والانتقطاع ضروري للمقال ، والمقال يهتم دائماً بالصراع المعلق " (١٩٨٤ : ١٦٤) . وممارسة كتابة المقال عند أدورنو تهزأ بالمبدأ الديكارتي الذي يقضى بالتلفظ المستمر الشامل ، متحركاً من أبسط العناصر إلى أكثرها تعقيداً . وبدلاً من محاولة تقديم الأدلة في صورة متتابعة استنباطية غير منقوصة ، فإن المقال " يتسقى العناصر بدلاً من إخضاع بعضها إلى البعض الآخر . ، فقط ، جوهر مضمونها ، لأسلوب تقديمها ، هو المتكافئ مع المعايير المنطقية " (١٧٠) . ويشاطر الجمال الفن في لحظة من التسلية المستقلة ، " مبدأ السرور " الذي يسخر من " مبدأ الواقع " الصارم الخاص بالمناهج (١٦٨) . ويرد أدورنو على لوكاس الذي جعل موضع المقال بعد الفن ، فيسلم بأن المقال " يكتسب استقلالاً جالياً ... ولكنه يتميز عن الفن من خلال طبيعته المفاهيمية ، وادعائه أنه ينتمى إلى الحقيقة ، دون أية سمة جمالية " (١٥٣) .

وقد تعزز حجة أدورنو جزئياً دعوى نيكول "Nicol" بأن كاتب المقال يفكر وهو يكتب " مع جرة القلم " (نيكول ١٢٤) . وفي حين أن الفيلسوف المناهجي يستخدم البلاغة كأداة إضافية لتلخيص نتائج تفكيره ، فإن كاتب المقال لا يفصل لحظات الفكر التصورية عن لحظاته البلاغية . هذه اللحظات كلها تتفاعل في أسلوب النوع اللامنهجي . وفي رأي أدورنو (بخلاف نيكول) أن البعد الجمالي في التقديم لا يفسد ادعاءات المقال بالانتماء إلى الحقيقة ، بل إنه بالأحرى يعززها . إن منهج أدورنو التناقضي يؤدي عمله من ناحية الأسلوب عن طريق المفارقة ، والتهمك ، واجتماع اللفظين المتناقضين ، والتباين ، وفي عبارات من قبيل " الخيال الجامع " ، و " الصراع المعلق " تعمل لعبة الأضداد الجدلية ضد الإيهام بالتوقف ، أو التماثل أو الجملة . والقول بأن مقالات أدورنو تحول الجدل (فن

الحوار) إلى فن جميل لا يعتبر مجازا لا جدوى منه . ولما كان أدورنو موسيقيا بارعا ، فإنه يعتبر الطريقة المسلسلة التي يؤلف بها أرنولد شونبر Arnold Schoenberg موسيقاه نموذجاً جيداً للعرض الفلسفى : فكما أن تقنية شونبرج "جدلية" من حيث تجنبها السيطرة والتدرج ، ورفضها النغمية التقليدية ، كذلك فإن الجدلية السلبية فى كتابات أدورنو تغلب بصورة منهجية تدرجات الفلسفة التقليدية وقواعدها (بك - مورس Buck - Morss : ١٩٧٧ : ١٢٩-١٣١) . إن قراءة مقالات أدورنو تضطر القارىء إلى أن يفكر بطريقة جدلية . وشكل هذه المقالات هو منهجها ، ميلورا . ومع ذلك ليس معنى هذا القول بأنها تصور بصدق التدفق الفعلى لفكر أدورنو . فالمقال ليس مرآة تعكس العملية الذهنية التجريبية التى تجري فى ذهن الكاتب ، أو نافذة تطل على هذه العملية . ولعل مثل هذا الاستنساخ مستحيل ، حتى ولو أراد المرء أن يجريه (أنظر أدورنو ١٩٧٤ : ٨٠-٨١) . والقول المأثور لبوفون Buffon "الأسلوب هو الإنسان" ، ولكنه على أحسن تقدير مثل أعلى فى الوسع الاقتراب منه ، دون تحقيقه ، ذلك لأن المقال ، حتى ولو استخدم التجزئة كأداة جمالية ، فهو مع ذلك عمل فنى مهنى ومنظم ، وكما يتبين فى مثال مونتيني ، إنه الوسيط ، ليس فقط للكشف عن الذات ، ولكن أيضا لمراجعة الذات ، إن المهمة البيانية للمقال النقدي أو الفلسفى ليست فى تصوير الفكر ، أو تمثيله ، ولكن فى نقل الشعور بحركته ، ومن ثم فهو يستحث فى نفس القارىء تجربة فكرية . والمقال ، إذ يقترح طرقا لمعالجة مشكلة ما ، بدلا من إيجاد حلول نهائية لها ، فإنه يتيح للقارىء أن يشعر بحركة تتخطى حدود المعرفة العلمية - ومن ثم كان لوكاس على حق فى قوله إن الأمر الجوهري فى حكم المقال ليس هو منطق الحكم ، ولكنه العملية نفسها .

وعلى الرغم من الحافز الداخلى الذى يستحث النظم للبت فى الأمور فإنها من الناحية التاريخية مجرد نماذج وقتية ، و"بيانات تمهيدية" فى البحث عن الحقيقة كولنجوود Collingwood ١٩٣٣ : ١٩٨) . ومع أنها كثيرا ما تكون انتقادية وابتداعية فى مرحلتها الأولى ، فإنها تنزع إلى الجمود والتوقف . وإذا لم تعد

تتجاوب مع الموقف الذى ولدها ، فإنها تغدو عوائق فى سبيل الإدراك الحسى والتجريب ، ويتعين إبطالها بمقالات فكرية جديدة . هذه هى الخلاصة التاريخية التى يتضمنها استنتاج أدورنو إذ قال : " القانون الشكلي الأكثر عمقا للمثال هو الهرطقة (١٩٨٤:١٧١) . كذلك لا يمكن لجدلية أدورنو السلبية أن تفلت من المصير التاريخي للمناهج ، وإذ يجادل أدورنو بشدة ضد المناهج ، فإن طريقته نفسها تصير أخيرا منهاجا (وولفارت Wohlfarth ١٩٧٩:٩٧٩) . وبدلا من أن تزيل هذه الطريقة عقبات الفكر المتعلق ، فإنها تتخذ لها موقفا تستند إليه (٣)

وفى هذا الخصوص ، فإن ممارسة أدورنو كتابة المقال تقف على نقیض ممارسة موتينى كتابته ، والفرد هو دائما موضع التجربة فى جدلية أدورنو السلبية ، كما هو بالنسبة لمقالات موتينى ، إلا أن وظيفة المذهب الذاتى تغيرت تغيرا جذريا وبينما يؤكد موتينى " الأنا " (الذات) بكل مانيه من ثراء واحتمالات وجودية ، فإن مقال أدورنو المثالى يستتبع " (التخلص من كل رأى شخصى ، أو مجرد وجهة نظر ، بما فى ذلك الرأى بدأ به المقال (١٩٨٤:١٦٦) .

إن كاتب المقال يمارس نوعا من ضبط النفس قليه اعتبارات علمية وبلاغية فى آن واحد ، ومن ثم فإن الشخص قد يختبر الموضوع دون أن يتسلط عليه ، وتبقى الشخصية معطلة ؛ تغدو اللات المدركة أداة للموضوعية فى نظرية أدورنو ومقالاته ، تكشف بالطبع عن شخصية فردية مميزة ، وأسلوب فلسفى لاشك فيه . إلا أن أية إشارة مفرطة ، غير متحفظة إلى شخصيته ، وكل حماسة مؤثرة من جانب كاتب المقال : على طريقة موتينى " مثلا تستبعد ضمنا باعتبارها انتهاكا لللباقة الفلسفية وإذ تسامى خيال كاتب المقال ، فقد أصبح له الآن دور منهاجى رسمى يودية : ذلك هو دور " الخيال الدقيق" فى خدمة " الجدلية السلبية" فقط فى الإشارات غير المباشرة ، وفى بعض النبذات المأثورة (فى Minima Moralia

(٣) كلمة system (نظام ، منهج) مشتقة من الجذور اليونانية syn ، وhistanay ومعناها

"الوقوف معا" .

مثلا) يتخلى أدورنو إلى حد ما عن حذرهِ ، ويلمح بعض الشيء إلى تجريته الشخصية . مثل هذه التلميحات تكشف عن الأساس الأخلاقي لوضعه الفلسفي وضمنا عن نظريته في المقال . كتب ذات مره (١٩٦٧ : ٣٤) " إن نظم الشعر بعد أوشفيتز Auschwitz عمل همجى) . وبدلا من أن يتابع أدورنو نزعتهِ الموسيقية المبكرة فإنه تبنى بالتفسير رسالة بنيامين الخاصة بإنقاذ مظاهر الوجود عديمة القيمة التى أهملتها المناهج . وبدلا من نظم الشعر (أو الموسيقى) فإنه كتب مقالات فى النقد الثقافى ، كان يعتقد أنها الوسيلة الوحيدة للتفلسف فى عهد هتلر وستالين . وعلى ذلك قد يقال إن المقال اكتسب عند أدورنو ، بطرق ملتوية وظيفه " ذرائعية" (وسيلية) ، وذلك لما فيه من نقد ذرائعى . أما استقلال المقال الذى كان موضعاً للزهو ، والهزل ، فإنه مقيد بالواجبات التى فرضتها نظرية أدورنو : المهمة المناهجة الخاصة بالخيال الدقيق والعبء الأخلاقى الضمنى الذى يتمثل فى مقاومة سيطرة النظم الشمولية على العالم .

خامسا : تنوعات فى كتابة المقال الحديث

قد توصف الأزمة فى تيار المعرفة بعبارات الجدل بين أساليب الفكر المجزأة وأساليبه الجامعة - بين المقال والمنهج ، وفى عصر مهدر بالنظام الشمولى من جهة فإن نزعة النظم للاتواء على نفسها ، ودورها العملى فيما أطلق عليه عبارة الاقتصاد السياسى فى الحقيقة (فوكو Foucault : ١٩٨٠ : ١٣١-٣٣) تستمر فى أن تجعل النظام مشتبها فيه باعتباره مبدأ علميا استطراديا من مبادئ المعرفة . ومن جهة أخرى فإن الطريقة التجزيئية فى كتابة المقال والتى مارسها وأيدها بعض طلائع الرواد من النقاد ، هذه الطريقة توافقت جيدا مع تقسيم المعرفة وتجزئتها فى أنماط أكاديمية ، وفى المجتمع العريض . وإذا لم يكن الفكر النقدي يتطلع أساسا إلى الالمام بالمجموعة الاجتماعية الثقافية كلها التى يعمل فيها ، بل يظل قانعا بإنتاج نماذج موجزة للواقع ، فى نطاق محدود : فإنه لم يعد بذلك نقديا ، ومن ثم

يبدأ فى استنساخ الوضع الراهن ، بدلا من أن يتحداه ، هذا المأزق يواجه " التركيبيين " (البنويين) اللاحقين الفرنسيين ، جاك ديريديا ، وجان فرانسوا لويوتار Jean- Francois Lyotard ، ورولان بارت Roland Barthes ، وميشيل فوكو ، الذين تشكل أعمالهم فى مجموعها أهم تطور فى فن كتابة المقال المعاصر فى القارة الأوروبية ، هؤلاء المفكرون مثلهم مثل النظريين فى مدرسة فرانكفورت التى سبق الكلام عنها ، تأثروا بجاذبية النظم الفلسفية الساحرة - سواء الفيتومينولوجية (الظاهراتية) ، أو البنيوية ، أو الماركسية ، أو التحليلية النفسية . و"البنيويون" الفرنسيون اللاحقون مثلهم مثل النظريين الألمان (ريستشنى من ذلك منهج لوكاس الأخير) قاوموا إغراء الفكر المنهجي برفع أسلوب التجزئة إلى مرتبة المبدأ الجمالى والمنهجي (٤) . ولكن المدرستين النظريتين تفتقران فى مبرراتهما لهذا المبدأ .

فبالنسبة للنظريين الألمان الذين لم يزالوا يشتغلون - ولو فى النقد - فى نطاق نموذج إنسانى مثالى ، فإن تجزئة المعرفة تخدم غرضين . فهى أولا تحافظ على حرية التخيل باعتبارها لحظة ضرورية فى عملية تحرير المقال . وهى ثانيا تبنى أن الذات المفكرة فى هذه العملية لم تعد تلعب الدور الإنشائى المخصص لها فى النظم المثالية ، ولكنها بدلا من ذلك تحيل إلى موضوع المعرفة ، اتباعا لمنطق الإخراج aporias (الإخراج مشكلة منطقية غير قابلة للحل - المترجم) أما المدرسة الفرنسية فهى على العكس من ذلك (بنيامين - المحب للثقافة الفرنسية - يستبق فيقدم فى هذا الخصوص النظرة البنيوية اللاحقة) بتسقط النظريات النقدية الألمانية الهيكلية اللاحقة ، الخاصة بالمذهب المثالى ، وتريد محو كل آثار المذهب الديكارتى والنزعة الإنسانية من تفكيرهم ، فتعلن أن الذات تنطوى على مفارقة تاريخية ، وأن المؤلف زائل. هذه المدرسة (الفرنسية) تنزع إلى تهجير الاستطراد

(٤) استخدمت التسمية القومية بمثابة مادة ملاتمة . والفروق بين المدرستين ترجع ، دون شك الى عوامل تعميمية ، بقدر ما ترجع الى عوامل قومية .

الخطابى وانقطاعه بالإشارة إلى الحرية فى التعبير الشفوى ، أو الكتابة بأسلوب مستقل ، دون رقابة من ذات واعية (بارت ١٩٧٧) ، أو إلى أهواء ونزوات لبيدية (شهوانية) تلك التى نجدها نشيطة حتى فى الخطاب النقدى ، أو النظرية (ليوتار ١٩٧٤) .

ويعرض "جان فرانسوا ليوتار" ضروب التقوى المستترة ، وادعاءات النظرية المتسلطة ، باعتبارها لغة رمزية ، أو خطابا مهيمنا ، ويدافع بدلا من ذلك عن خطاب " وثنى " يصيح فيه البحث عن الحقيقة " عملا من شأن الأسلوب " (ليوتار ١٩٧٧: ٩-١٠) . وإذا رأى أصحاب النظريات النقدية فى مدرسة فرانكفورت فى الوعي أنه موضع الإيديولوجية ومشهد الفكر النقدى ، فإن " البنيويين " اللاحقين يهتمون بالأحرى باللغة والخطاب ، وينظرون إلى فلسفة العلوم باهتمام أقل من اهتمامهم بالفن الطليعى وعلم الجمال فيما يختص بنماذجهم الاستطردية . والمقال وهو "طوباوى" (نسبة إلى اليوطويا : مثالى، غير عملى) فى الحالين ، ولكنه بالنسبة للمفكرين الفرنسيين قد يكون بالأحرى ، كما يقول رولان بارت "يوطويا لغوية" (بارت ١٩٧٩: ٨) .

ليس معنى هذا القول بأن للمدرستين مصالح متساوية فى نوع المقال . فالمفكرون الألمان ينسبون للمقال الدور البطولى المتمثل فى الدفاع عن الفكر النقدى والإبداعى ضد تعديات العقل الذرائعى المتضمن فى النظم . أما المفكرون الفرنسيون فإنهم فى مقابل ذلك قاوموا مماثلة مشروعاتهم بأنواع أدبية راسخة ، بل إنهم ينكرون فكرة النوع الأدبى نفسها (ديريدا ١٩٨٠) . وهم قد إبتعدوا دون شك ، فى بعض الأحيان عن المقال بنوع خاص (ليوتار ١٩٧٤: ٣٠٣) ، ذلك لأنهم يرتابون فى المقالات باعتبارها تمثيلا للذات المفكرة ، سواء ظهرت الذات فى الدور الأساسى للكوجيتو الديكارتى (الكوجيتو Cogito ، تلخيص لعبارة ديكارت: أنا أفكر، فأنا إذن موجود . المترجم) أو فى المظهر الأكثر ملامة لمقالات مونتيني . وعلى الرغم من هذه التحفظات فإن أصحاب النظريات الفرنسيين ينتمون بالفعل إلى تقاليد المقال الفلسفى . والجدير بالذكر أن ميشيل فوكو ،

ورولان يارت ، وهما من النقاد المتهاجين للفردية البورجوازية فى أعمالهما المبكرة، يجعل كل منهما الذات (بطرق مختلفة) مركز اهتمام لأعماله المتأخرة ، ويحىي المقال فى الوقت نفسه. وإذ يبدى فوكو رغبته فى التئحى عن ذاته كأول باعث لعمله ، فإنه يحىي المقال على أنه « المادة الحية للفلسفة ... إنه تكشف ، وتدريب النفس على تنشيط الفكر » (١٩٨٦: ٨-٩).

وأهم من الفروق بين المدرستين فى هذا السياق هو أن كلا منهما ، إذ يتخطى الأطوار التاريخية ، يستجيب لظروف البحث والمعرفة المعاصرة ، بإنتاج مقالات بطريقة لانهاجية . ومهما كانت الفروق بين المدرستين فى المصطلحات الفنية ، فإنهما تتعمردان على أسبقية النظم والمناهج ، كلاهما يرفض المطالبة بالموضوعية المطلقة ، مطالبة تعنى عادة الخضوع لما يبنيه الغير من موضوعات ، على أن فوضى المعرفة ليست هى التى يقترحها أصحاب النظريات هؤلاء ، إنما يقترحون بالأحرى الاعتراف المتناهجى بعامل الصدفة . كتب ديريدا فى فقرة عن المنهج فى Of Grammatology " عن علم النحو " ، كتب عن انطلاق (مؤقت) للتفكير (اللفوى) على طول " ممر مرسوم " ، منذ عصر " التركيز اللفظى Logocentrism " الأنطلاق التجريبي فى أساسه ، ويعمل بمثابة فكر ضال ، مع إمكانية التجول فى خفة مرسومة ومنهاج ، ويتأثر بعدم المعرفة ، كما يتأثر بمستقبله ، ويقامر متأنيا... وينبغى أن نبدأ حيثما نكون » (١٩٧٦: ١٦٢) غير أن أيا من المدرستين لا يتبع صراحة المذهب التجريبي ، فكل منهما يواجه الفكر على أنه يلتقى ومطاة بيانية ونصية ، والمنهج البيانى للمقال ليبس اختراعا تقليديا قائما على معالجة الأشياء العادية المفهرسة: " التفكير الطوبولوجى... يعرف موضع كل ظاهرة ، ويجهل جوهر كل شىء " (أدورنو ١٩٦٧: ٣٣) ويرفض أصحاب النظريات فى المدرستين فصل أعمال الفكر عن أعمال الكتابة ، واعتبار الكتابة مجرد أداة للفكر ، وإذ يواجهون اختيار نيكول بأن يخدم الذات ، أو يخدم الفلسفة ، فإنهم يرقضون التقيد بهذا الاختيار ، وكاتب المقال ، بخلاف الفيلسوف المنهجي الذى يردد أفكاره فى نفسه على انفراد ، ويحذف من خطابه كل أثر

للمصدفة ، كاتب المقال هذا ، وهو يدرك أن الفكر إنما يتعلق بالظروف ، فإنه يفكر في الظروف الخاصة بخطابة ، ويطورها في خدمة الفكر الذي يقدمه . والمقال ، بدلا من أن يخفى طبيعته البيانية ، يواصل مهمته السقراطية ، وهي الجدل النقدي الثقافي في الساحة العامة ، وتتفق المدرستان في العمل ، إن لم يكن دائما في الجانب النظري ، تتفقان مع أدورنو (مرددا بنسى Bense ١٩٤٧: ٤٢٠) على أن وظيفة المقال هي نقد الإيديولوجية " (١٩٨٤: ١٦٦) ^(٥) ، ومجاله الرئيسي تفسير النصوص تفسيراً نقدياً . ولهذا السبب فإن نظريات المقال لها بالضرورة بُعد تأويلي . وأسلوب المقال ، من حيث المعرفة ، كما عبر عنه ديلشي DILTHEY أسلوب فردى IDIOGRAPHIC (أى أن له علاقة بالدراسة المركزة لحالات فردية - المترجم) أكثر منه NoMOTHETIE (خاص بالنواميس الطبيعية والمنطقية - المترجم) فهو يختص بتفهم حالات فردية بدلا من صياغة قوانين عامة . ويمكن النظر إلى حجة "ماكس بنس" التى تعتبر أن أسلوب المقال «تجريبي» (١٩٤٧: ٤١٧-٤٢٤) بمعنى «لا وضعى» أى أن المقال يجرى تحريات كشفية ، وتأويلية للظواهر دون غاية نفعية أو تعميمية (٦) ومن كل المبادئ التأويلية الشائعة في المدرستين النظريتين (الألمانية والفرنسية) والخاصة بكتابة المقال مبدأ أساسى يقضى بأنه لا توجد وجهة نظر تامة ، دون قيد أو شرط - ومن ثم يتعين على كاتب المقال أن يرجع دوما إلى سياق مقاله؛ كما يحتفظ المقال دائما في شكله بأثر لهذا السياق ، وهناك في هذا الشأن تماثلات لافتة للنظر بين

(٥) ينوه أدورنو بتوصيف "ماكس بنس" للمقال بأنه شكل الفقه النقدية لمقلنا ؛ (بنس ١٩٤٧: ٤٢٠).

(٦) يشبه بنس في موضع ما " النهج التجريبي" للمقال بنظيره في الفيزياء (٤١٧-١٨) . وبالنسبة للحجج المضادة لهذا التماثل ، انظر برونو بيرجر Bruno Berger (١٩٦٤: ١١٥-٢٧)

(٧) شبهت الممارسة التفسيرية لكل مفكر "باللاهوت السلبى" : فبخصوص أدورنو انظر: بك -

مورس Buck-Morss (١٩٧٧) ؛ وعن ديريدا ، انظر هاندلمان Handelman (١٩٨٣: ٩٨-١٢٩)

أدورنو ، وديريدا . ففى معالجتهم للنص يعمل كل من الجدل السلبى ، أو التفكيك الإنشائى بمثابة تأويل سلبى . ويسعى كل منهما ، بصفتها من القراء ، إلى الشذوذ ، والخروج من القواعد . ومثابة نقاد يتلاعب الاثنان بتعارضات ثنائية لقلب تدرجات ميتافيزيقية تقليدية ، ولا يظهران كيفية إنشاء نصوص أو أساليب تفسيرية ، وإنما كيفية إبطال القواعد المعترف بها (٧) ، وباعتبار كل من أدورنو، وديريدا من أصحاب النظريات ، فهما فى نهاية المطاف يجرفهما تيار المناهج الفلسفية ، فى محاولتهما هدمها . ولسوء الحظ ، فى ظروف المعرفة الحاضرة وانتشارها ، والتي تتجه فيها أدق النماذج النقدية إلى التيسير والملاءمة ، فإن عمل كل منهما يترجى إلى أن يكون آليا (روتينيا) ، ويتحول فى ذهن أنصاره من عمل مجرد إلى عمل مادى ، كما لو أن ثمن شعبيته مبالغ فيه إلى حد السخرية من الميول المبرمجة الكامنة فى كل أسلوب من أساليب كتابة المقال .

لقد أصبحت مهمة كاتب المقال أصعب كثيرا مما كانت عليه من قبل ، إذ تضم - كما ذكرت فى مثالى الأول - الوظائف الانضباطية الخاصة بالنقد الأدبى إلى الوظيفة الأكثر اتساعا الخاصة بالنقد الإيديولوجى فى الوظيفة الأولى ، المتصلة بمختلف فروع المعرفة ، يتعين على كاتب المقال الناقد أن يداوم الاتصال بضروب التقدم الهائلة فى تقنيات التحليل ، ومن ثم يكون بالضرورة أخصائيا . ومع ذلك فى الوظيفة الأكثر اتساعا ، وظيفة المعارض للنظم الإيديولوجية ، يجب على كاتب المقال أن يربط التجربة الثقافية بالمجتمع العريض المعقد ، مجتمع يجد الناقد نفسه فى بعض الظروف فى اتحاد استراتيجى مع الفن ضد الادعاءات النظرية المسيطرة . ومع أن " انفصال الفن عن المعرفة أمر ثابت (فى العصر الحديث) . وهذا اعتراض لايجوز إهماله" (أدورنو ١٩٨٤ : ١٥٤-٥٦) ، إلا أنه يبدو من غير المحتمل التسليم بصحة الوظيفتين معا بنمط من النقد يغوص فى النص ، أو فى العمل الفنى على أساس مصطلحات هذا العمل ، إن الدعوة القديمة إلى نقد خلاق ، والتي جدها أصحاب النزعة اللاإنشائية الأمريكان (مثلا هارتمان ١٩٨٠) فقد تتوافق مع الدعوى بأن المقال يمارس طريقة لامنهاجية : " لامنهاجية " من

حيث أنه يعتمد على القدرات والطاقات غير المنتظمة التي تخلق الفن ؛ ولكن المقال "منهاجى" من حيث أنه يتمشى مع ضرورات النزعة الإنسانية المتواضعة - ليس فقط الاكتشاف ، ولكن أيضا التفسير ، والتعليق ، والبناء . ومع ذلك فإن وظيفة النقد المزدوجة لا يؤيدها الإدعاء بأن النقد والفن شيء واحد . وكون الفن يتضمن تفكيراً نقدياً ، وأن النقد قد يكون عملاً خلاقاً ، كما لاحظ " وايلد " Wilde ، لا يبرران محو التفرقة بينهما . والنقد لا يكون نقداً لو اعتبر أنه فن فى ذاته ، لأنه بذلك - ولأسباب أخرى - يفرض على الملق الاستفادة منه على أنه فن ، بدلا من أن يكون حجة . ويجب على التحليل الأدبى لنصوص النقد أن يعمل على إيضاح المزايا الإدراكية فى المقال ، وليس حتما هدمها ، كما لو كان فى الوسع الرد على الحجج فقط بالإشارة إلى مافى بنيانها البلاغى من عيوب .

ترى كيف تتغير نماذج المعرفة ، وأشكال تقليديها استجابة لتقنية الإعلام ؟ سؤال مطروح للبحث . يرى ليونارد فى المقال أنه فمط سوف يتبع " ذرائعية " (براجماتية) العلم فى المستقبل القريب ، ويمارس التجريب الطليعى فى بحثه عن قواعد وبيانات جديدة ، وتقلبات خلاقة (١٩٨٤ : ٨١) (٨) . ولكنه يبين أيضا أن تقنية الحاسب الآلى (الكمبيوتر) ظاهرة ذات حدين ، خطورتها فى أن تصبح أداة للتنظيم الإجتماعى ، وإمكانية جعل كل إنسان مشتركا فى الأنشطة الاجتماعية الخاصة بالمعرفة والمعلومات (٦٧) . ويحاول جريجورى ل. المر gregory L. Ulmer فى مؤلفه " علم النحو العملى Applied grammarlogy أن يستغل طاقة التكنولوجيا المتقدمة ، فيقتن ويكيف منهج مقالات ديريدا النقدية بالوسائط الإلكترونية ، ليجعله أقرب منالا كنموذج لكتاب المقال الأكاديميين ، والطلبة فى فصولهم الدراسية (المر ١٩٨٥) . إلا أن منهج ديريدا يحتوى على لحظة لامنهاجية ، لحظة التخيل التى ترفض أن تهرمج ؛ والمحاولات التى تهذل لبرمجتها بأية حال

(٨) " مابعد المعصرى هو ذلك الذى يقدم فيما هو عصرى ، مالا يصلح للتقديم ؛ ذلك الذى يحرم نفسه من سلقى الأشكال الجيدة ... (لبرنار ١٩٨٤ : ٨١) .

سوف تولد من التوافه والعقائد أكثر من المشاعر الباطنة . إن مشروع "المز" لا يبخس فقط قيمة الاحتكاك القائم بين مبحث العلوم الديناميكي بالنسبة للعلوم فى المستقبل ، وبين التنظيم الاجتماعى الأقتصادى الحاضر ؛ بل إنه يفترض أيضا أن قوة تحريرية تلازم الوسائل التقنية أكثر مما تلازم تطبيقها فى قرائن معينة ، سواء كانت هذه تقديمه أو فنيه . وليس ثمة " نفحة رقيقة " تلحق أيضا بالمقال ، كما يعرف كل قارئ ، وكما نرى فى "ذرائعية" الشكل منذ مونتيني . إن لحظة الحرية ، والتمرد ضد "الروح الرياضية" ليست من معطيات هذا النوع الأدبى ، بل يجب أن يعاد ابتكارها كل مرة يجلس الكاتب فيها ليكتب مقالة . وسواء أظهر الشكل عقلا ذكيا ، أو ذهنًا بليدا ، فإن ذلك يتوقف أساسا على كاتب المقال .

سادسا : المقال نوع أدبى يتصل بالمعارف كلها :

مهنة كتابة المقال ليست مجرد اهتمام محلى بالنظرية والنقد الأدبيين . ولما كانت هذه المهنة تتضمن المعركة الجدلية القديمة بين الفرد المفكر وبين مناهج الفكر الراسخة ، فإن التفكير فى هذا النوع من الأدب يتصل أيضا بالأنثروبولوجيا الفلسفية . والمقال ، مثله مثل سائر الأشكال الثقافية يستجيب ، ليس فقط للظروف البيئية الخارجية المتغيرة ، ولكن أيضا لطبقات الجنس البشرى نفسها ، هذه الطبقات لا تتطور تبعا لعلاقة متماثلة فى الشكل مع المجتمع والتكنولوجيا . فلو كان الأمر كذلك ، فكيف نعلل المشاعر المزمنة بالجنين إلى الماضى ، والطهارة المفقودة ، والأزمة ، تلك التى وسمت الوعى الحديث ، ويرتد غالبية المقالات النقدية الموجهة لظاهرة الحداثة ، منذ عهد روسو؟ ويتندر ما يستجيب الشكل الفنى والأدبى لهذه الأطوار التاريخية ، فإن المقالات النقدية تواصل التعبير عن الحاجات المختلفة التى لم يتم إشباعها بعد ، أو التى كبحتها الحضارة بأساليبها التقنية والاجتماعية وطالما كان الفكر الذرائعى سائدا ، وعمت أوامره المجتمع ، فإن المقال سوف يتفيا تقويم التوازن المختل عن طريق التفسير النقدي للثقافة ، بحيث تسجل الثقافة هذه الأوامر ، وتقاومها فى الوقت ذاته ،

ولايعنى هذا أن المقال يتمسك بالنماذج العتيقة للشخصية الفردية ، مثل " الرجل الأمين " عند مونتيني ، ولكنه مع ذلك لاينبد المثل الأعلى لاستقلال الإرادة باعتباره إيديولوجية بالية ، وليس ثمة أحد يعزز أهداف المقال ، بأن يقابل بسداجة بين اللحظة التلقائية ، اللامنهاجية فى كتابة المقال ، وبين لحظتها النقدية أو المنهجية ، فقط فى وسع كاتب المقال إذا عمل على إبقاء التوتر بين اللحظتين أن يتجنب التورط فى لغو الكلام ، أو " الدجماطيقية " ولم يعد الاختيار الآن -بافتراض أنه كان هناك اختيار - بين ذاتية مطلقة وبين منهاج مطلق ، فهذه هى أنماط مثالية ، أو أبنية نظرية . ويتجلى وصف الوضع الحاضر لكاتب المقال بوضوح فى عبارة فريدرىخ شليجل : " وجود منهج أو عدم وجوده : كل منهما يمت العقل ، وليس ثمة اختيار فى هذا الخصوص ، اللهم الا لجمع بين الاثنين (٣١:١٩٦٤) وهناك ، فى مضمار النقد الأدبى المعاصر مغريات قوية فى كل من المناهج ، وأضداد المناهج ، وكلها أنماط من الفكر تستخدم حق الشفاعة المضاد لحق الآخرين ، مثل أساليب المستعمرين الأولين : فأينما اتجه الإنسان ، وجد الساحة مرسومة بالتفصيل ، والطرق مخططة من قبل ، ومع ذلك فإن الوضع الحالى يتطلب أسلوبا فى الإستجابة أقل تخطيطا وبرمجة ، وأكثر إقداما ومغامرة ، نوعا من الفكر أكثر تجرؤا ، وشمولا ، لا يحكمه بالكلية أى من المبادئ المنهاجية أو اللا منهاجية ، تأويلات إيجابية أو سلبية . وربما كانت الملكة المطلوبة (لدى الكاتب) أكثر من غيرها فى النقد الحديث ، التى أطلق عليها " كيتس " Keats - لسبب آخر ، باعتراق الكافة : " القدرة السلبية ، أى قدرة الإنسان على التواجد فى جو من الشكوك والأسرار ، دون أن يجهد نفسه فى السعي وراء الحقيقة ، والعلة " (كيتس ١٩٧٥: ٣٥٠) وفى رأى كيتس أن هذه الملكة تعنى عند "شاعر قدير " أن " الإحساس الجمالى " يقلب كل اعتبار آخر ، أو بالأحرى يطمس كل اعتبار ، ووجود هذه الملكة عند كاتب المقال لا يستتبع نتائج بهذه الدرجة المفرطة ، إنما تؤدى به إلى توازن ، وإلى إعادة كل اعتبار دون محو " الإحساس بالجمال " ، وسوف تؤدى هذه الملكة - من حيث فلسفة العلوم - إلى نزعة ارتيابية مخففة

تتيح للكاتب أن يرحب بالمتابع ، ويجنى مافيه من طاقات وبصائر ، دون أن يخضع لها كل الخضوع ، وسوف تمكنه هذه الملكة فى الوقت نفسه ، من أن يقاوم الدعوة المغرية الصادرة من قبل أصدقاء المناهج ، مع حكمها المطلق المقلوب ، وميولها المنهجية الضعيفة (ترى من غير كاتب المقال ، يستطيع أن يتغلب على معارضى الإنشاء ؟) وقد اعترف رولان بارت فى أواخر حياته المهنية أنه أنتج "مقالات فقط ، وهى نوع أدبى غامض يتنافس فيه التحليل مع الكتابة ؛ (١٩٧٣: ٣) . أليس المقال ، بطبيعته المتناقضة ، تناقضا صريحا وشكلا الشبيه بالفلسفيا ، وأسلوبه اللامنهاجى ، نوعا أدبيا متعدد الأشكال ، ومتصل بالعديد من العلوم ؟ ولما كان المقال "كتابة" و"تحليلا" ، أدبا وفلسفة ، إبداعا ونقدا ، فهو مازال النمط الأكثر ملاءمة للكتابة والبحث فى مختلف العلوم الإنسانية ، وكتابة المقال تبدأ حيثما يتواجد الإنسان. ومهما كانت الأماكن المحيطة بالكاتب مألوفة له فإنه ينظر اليها كأنها " أرض مجهولة " Terra ineognita ، وبخاصة حين تكون هذه الأماكن هى الأشياء المعروفة بوجه عام ، وليست مهمة الكاتب أن يبقى فى نطاق المعارف الأكاديمية المحددة بدقة ، ولا أن يجول عبر هذه الحدود ، ولكن عليه أن يفكر مليا فيها ، ويتحداها . إن من شأن قبوله الفئات السائدة حاليا ويقائه طوعا فى نطاقها أن يخالف مهمة المقال الأولى ألا وهى الاستطراد المنتظم ، وطريق المقال غير المنتظم (كلمة method - طريقة، منهج - آتية من كلمتى meta. Lodos اليونانيتين ، ومعناها : على طول الطريق أو المر) يسجل عنصر الصدفة الشائع فى كل أشكال البحث الصادق ، لاحظ جستس بوشلر Justus Buchler أن " التلمس المنهجى هو نوع من الاتفاق مع الصدفة - هو حلف مشروط " ، و" هو ليس دليلا على الضعف فى الإنسان ، أو فى منهج ، كما يظن بعض الفلاسفة ، إنه الثمن الذى لابد أن يدفعه بطبيعة الحال المخلوق الفانى فى عملية البحث " (١٩٦١: ٨٤-٨٦) ومن ثم فإنه من الأصح القول بأن كتابة المقال هى أسلوب علمى فائق فى الفكر ، وكاتب المقال ، إذ يسلك الطريق الذى رسمه العرف فإنه لا يفتن بمتابعة خط السير المفروض ، متابعة صادقة.

فهو (أو هي) ينحرف بفطرته ليستكشف الساحة المحيطة به ، ويقتفى أثرا شاردا ، أو شيئا شاذا ، حتى لو تعرض بذلك لأن ينحرف عن الطريق الصحيح ، أو ينتهي إلى طريق مسدود ، أو يعتدى على ملك للغير ، ومن وجهة نظر السائح الأكثر علما وتجربة ، يهدو الطريق منحرفا وعشوائيا . أما إذا حافظ كاتب المقال على صلته الطيبة بالحظ ، وتحرك بأسلوب لامنهاجى مخترقا أيكة التجربة العصرية ، فإن البعض سوف يجدون أن طريقة يستحق المتابعة .

BIBLIOGRAPHY

- ADORNO, THEODOR W., "The Actuality of Philosophy." *Telos* 31 (Spring 1977), pp. 120-33.
- ADORNO, THEODOR W., *Prisms*. Translated by Samuel and Shierry Weber. London, Neville Spearman, 1967.
- ADORNO, THEODOR W., "The Essay as Form." *New German Critique* 32 (Spring 1984), pp. 151-71.
- ADORNO, THEODOR W., *Minima Moralia*. Translated by E.F.N. Jephcott. London, NLB, 1974.
- ADORNO, THEODOR W., *Negative Dialectics*. Translated by E.B. Ashton. New York, Seabury Press, 1973.
- AUDEN, W.H., *Forewords and Afterwords*. New York, Random House, 1974.
- BARFIELD, OWEN, *The Rediscovery of Meaning and Other Essays*. Middletown, Conn., Wesleyan Univ. Press, 1985.
- BARTHES, ROLAND, *Image-Music-Text*. Edited and translated by Stephen Heath. New York, Hill and Wang, 1977.
- BARTHES, ROLAND, "Lecture in Inauguration of the Chair of Literary Semiology, Collège de France." *October* 8 (Spring 1979), pp. 3-16.
- BENJAMIN, WALTER, *Der Begriff der Kunstskritik in der deutschen Romantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973.
- BENJAMIN, WALTER, *The Origin of German Tragic Drama*. Translated by John Osborne. London, New Left Books, 1977.
- BENSE, MAX, "Über den Essay und seine Prosa." *Merkur* 3 (1947), pp. 414-24.
- BERGER, BRUNO, *Der Essay: Form und Geschichte*. Bern, Francke, 1964.
- BUCHLER, JUSTUS, *The Concept of Method*. New York, Columbia Univ. Press, 1961.
- BUCK-MORRIS, SUSAN, *The Origin of Negative Dialectics*. New York, Free Press, 1977.
- COLLINGWOOD R.G., *Philosophical Method*. Oxford, Oxford Univ. Press., 1933.
- DERRIDA, JACQUES, *Of Grammatology*. Translated by Gayatri C. Spivak. Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1976.
- DERRIDA, JACQUES, "La loi du genre/The Law of Genre." *Glyph* 7 (1980), pp. 176-232.
- DERRIDA, JACQUES, *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1978.

- FOUCAULT, MICHEL, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Translated by Colin Gordon *et al*, edited by Colin Gordon. New York, Pantheon, 1980.
- FOUCAULT, MICHEL, *The Use of Pleasure*. Translated by Robert Hurley. New York, Random House, 1986.
- FRIEDRICH, HUGO, *Montaigne*. Translated by Robert Rovini. Paris, Gallimard, 1968.
- GILBERT, NEAL W., *Renaissance Concepts of Method*. New York, Columbia Univ. Press, 1960.
- HANDELMAN, SUSAN, "Jacques Derrida and the Heretic Hermeneutic." In *Displacement: Derrida and After*, edited by Mark Krupnick. Bloomington, Indiana Univ. Press, 1983.
- HARTMAN, GEOFFREY, *Criticism in the Wilderness*. New Haven, Yale Univ. Press, 1980.
- HUNECKER, JAMES, "Concerning Critics". In *A Modern Book of Criticisms*, edited by Ludwig Lewisohn. New York, Boni and Liveright, 1919.
- JANIK, ALLAN, and TOULMIN, STEPHEN, *Wittgenstein's Vienna*. New York, Simon & Schuster, 1973.
- JAY, MARTIN, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*. Boston, Little, Brown, 1973.
- KEATS, JOHN, "Four Letters". In *Criticism: The Major Statements*, edited by Charles Kaplan. New York, St. Martin's, 1975.
- LACQUE-LABARTHE, PHILIPPE, and NANCY, JEAN-LUC, *The Literary Absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*. Translated by Philip Barnard and Cheryl Lester. Albany, State Univ. of New York Press, 1988.
- LUFT, DAVID S., *Robert Musil and the Crisis of European Culture 1880-1942*. Berkeley, Univ. of California Press, 1980.
- LUKÁCS, GEORG, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1971.
- LUKÁCS, GEORG, *Soul and Form*. Translated by Anna Bostock. Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1974.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *Economie libidinale*. Paris, Minuit, 1974.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis, Minnesota Univ. Press, 1984.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS, *Rudiments païens*. Paris, Union Générale d'Éditions, 1977.
- MONTAIGNE, MICHEL, *The Complete Essays of Montaigne*. Translated by Donald M. Frame. 1965. Reprint. Stanford, Stanford Univ. Press, 1981.
- NICOL, EDUARDO, *El problema de la filosofía hispánica*. Madrid, Tecnos, 1961.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *The Portable Nietzsche*. Translated and edited by Walter Kaufmann. Kingsport, Tenn., Viking, 1982.
- PATER, WALTER, *Plato and Platonism*. London, MacMillan, 1912.
- SCHLEGEL, FRIEDRICH, *Kritische Schriften*. Munich, Hanser, 1964.
- ULMER, GREGORY L., *Applied Grammatology: Post-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys*. Baltimore, Johns Hopkins Univ. Press, 1985.
- ULMER, GREGORY L., "The Object of Post-Criticism." In *The Anti-Aesthetic*, edited by Hal Foster. Port Townsend, Wash., Bay Press, 1983.
- WILDE, OSCAR, *Plays, Prose Writings, and Poems*. London, Dent and Sons, 1975.
- WOHLFARTH, IRVING, "Hibernation: On the Tenth Anniversary of Adorno's Death." *MLN* 94 (1979), pp. 756-87.
- WOOLF, VIRGINIA, *The Common Reader*. New York, Harcourt, Brace, 1948.

جون . و . ميرثي

أثر المذهب العصري الجديد فى مستقبل العلوم الاجتماعية

لقد أخذ المذهب العصري الجديد يزداد شيعاً فى غضون السنوات الأخيرة حيث ترجمت إلى الإنجليزية مؤلفات بعض الكتاب أمثال جاك دريدا ، وميشيل فوكول ، وجيل دليون ، وباك لكان ، وفيلكس جواتارى ، فأصبحت فى متناول قراء الإنجليزية ، ومثلت تياراً فكرياً جديداً يتعين علينا تقييمه (هسان ، ١٩٨٥) . وشاعت اصطلاحات فنية جديدة مثل "السقوط فى الهاوية" و "اللبيدو" (الشهوة الجنسية) ، و "التحليل الفصامي" (نسبة للفصام وهو مرض انفصام الشخصية) ، ومثل اللاتهيئات (القضايا التى لا يمكن البت فيها برأى "نهائى") ، وغير ذلك من الاصطلاحات التى يتعين تفسيرها ، وبيان تأثيرها فى تحليل الحقائق الاجتماعية . يضاف إلى ذلك ظهور مفهوم جديد للمعرفة ومناهج جديدة فى البحث ، ورؤية جديدة للنظام الاجتماعى تتفق مع هذه الأفكار الغربية ، ولذلك يجب تقييمها لبيان أهميتها الاجتماعية ونظراً لقراءة اللغة المستخدمة فى هذا المجال وطبيعة الفلسفة المطروحة فإن المذهب العصري الجديد يبدو لأول وهلة فى نظر القارئ غير الخبير ، وكأنه محاولة لهدم الأسس التى تقوم عليها المباحث العقلية .

ولقد كان للمذهب العصري الجديد بعض الأثر فى علم اللاهوت ، والعلوم الطبيعية ، والتحليل النفسى ، والعلوم السياسية ، وبخاصة فى النقد الأدبى مثال ذلك أن علماء

ترجمة : أمين محمود الشريف

أثر المذهب العصري الجديد في مستقبل العلوم

الاجتماع يستشهدون أحيانا في أبحاثهم بمؤلفات فوكول ، وبخاصة ما يتصل منها بالطب، وعلم الجبرية . وأصعب شيء في أمر المذهب العصري الجديد الطابع "اللائثاني" الذي يتسم به . وفي كلمة واحدة نقول إن أصحاب هذا المذهب يهدمون "اللائثانية" التي يزعمون أنها موجودة في كل الأفكار الغربية . وهذه الفكرة تثير مشكلات عديدة أمام علم الاجتماع التقليدي ، لما تنطوى عليه من تحدى بعض مفاهيمه المقدسة . وبذهب بعض نقاد المذهب العصري الجديد إلى حد القول بأن هذه الفكرة من شأنها أن تزج بالمجتمع في أحضان الفوضى بسبب تفاضيلها عن العقل واقتدارها إلى الموضوعية . وكما يحلو لما كسّر أن يقول إن أصحاب هذا المذهب يعرضون شرعية النظام الاجتماعي للخطر بسبب تشكيكهم في التفكير الميتافيزيقي .

ويرد أصحاب المذهب عليهم بأن الحقيقة والنظام هما مناط الاستناد في النظام الاجتماعي ، وهم يريدون بذلك أن مناط الاستناد الذي لا يخضع لمقتضيات الظروف هو الأساس المتين المأمون لمعرفة الحقيقة والحفاظ على النظام . وهم إذ يسيرون إلى الفلسفة اليونانية القديمة كمناط استناد في معرفة الحقيقة يرون ضرورة وجود مبدأ أساسي لحفظ النظام الاجتماعي ويقول في ذلك "بول دي مان" (١٩٧٩ : ١١٩) إن "الوحدة ، والخير ، والحق" هي مبادئ ضرورية لبقاء الحضارة . وإذا خلا المجتمع من هذه المبادئ المطلقة فأغلب الظن أن يتحقق ما رآه الفيلسوف الإنجليزي "هوبز" من انفجار المجتمع واشتعال حرب لا تهق ولا تلبس .

ومن المؤكد أن هذا الاعتقاد يلعب دوراً كبيراً في علم الاجتماع الحديث (ميرفي، ١٩٨٥) . مثال ذلك ما قاله أوجست كومت من أن المعرفة العلمية تحولت إلى "رأى عام" أتاحت الأساس المتين الوحيد لحفظ النظام الاجتماعي . وكما هو معروف فإن "إميل دوركهايم" رد نفس هذا الرأي عندما أعلن أن "الحقيقة في ذاتها" يمكن أن تكفل استقرار النظام الأدبي في المجتمع الفرنسي . والواقع أن "تالكوت بارسون" كرس جهده لحل ما رآه المشكلة الأساسية التي تواجه علماء الاجتماع ألا وهي المشكلة الهولندية ، وقال إن الحقيقة العليا هي شرط لازم لضمان الوفاق والوئام بين مختلف عناصر النظام الاجتماعي.

وقد يرفض بعض القراء النقد الموجه إلى علم الاجتماع من قِبَل أصحاب المذهب المعصري الجديد لأن كومت ودوركهايم وبارسون لا يعدون من المنظرين التقدميين جدا . وعلى كل حال فإن الفينومينولوجيا (= علم الظواهر) ، والنظرية النقدية ، ونظرية التفاعل الاجتماعي كلها قد سبحت - شد ما - في تيار التفكير الاجتماعي . بيد أنه لا يمكن بسهولة التفاضل عن أوجه النقد التي يثيرها اليوم أصحاب المذهب المعصري الجديد.

ويقول كبار المدافعين عن علم الاجتماع إنه لما كان أصحاب مذهب الظواهر يعترفون بأهمية النوايا الباطنية فإنه لا يتسنى لنا سوى القيام بقدر يسير من التحليل . والخلاصة أن علم الظواهر عاجز عن إدراك كنه الحياة الاجتماعية (ميري ، ١٩٧٧) . ويحيل إلى رأي شبيه بهذا أصحاب نظرية التفاعل الاجتماعي مثل شلدون سترايكر (١٩٨٠) ، حينما يصرون على الربط بين استخدام اللغة ، وقيام الحياة الاجتماعية . وربما استحال وجود النظام إذا لم توجد الحياة الاجتماعية . ويجنح أنتوني جيدنز (١٩٨٤) - وهو منظرٌ نقدي - إلى هذا الرأي عندما يقول إن المشاركة والاتحاد ضرب من الحياة الاجتماعية . وفي كل هذه الحالات لابد من وجود قاعدة لتوجيه الحوار بين الأشخاص تحاشيا لوقوع هجمة بربرية .

ويقول أصحاب المذهب المعصري الجديد إن الناس يبالغون في إضفاء صبغة مادية على النظام الاجتماعي دون داع ، وهم يتصورون عادة أن المجتمع نظام معنوي مجرد ، وظلمته التفرقة بين الحقيقة والوهم وتلخص نظرية النظم هذا الاتجاه ، كما يؤكد "جان فرانسوا ليوتارو" (١٩٨٤ أ : ١١) . والنقطة التي يؤكد أصحاب المذهب المعصري الجديد هي أنه متى كانت الدعامات البنائية كافية لحفظ النظام وجب على الأفراد أن يتخلوا عن حريتهم ، إذا أريد بقاء المجتمع . والحق أن التصرفات البشرية كثيراً ما تُعد مصدراً للأعمال الطائشة التي تهدد الحضارة باستمرار . بيد أن أنصار المذهب المعصري الجديد يرون أنه لم يعد ثمة مبرر لهذه الثنائية نتيجة التطورات الأخيرة في النظرية اللغوية .

المذهب العصري الجديد : المبادئ النظرية

المذهب العصري الجديد يرفض الثنائية من الأساس . وبعبارة بسيطة واضحة يقول إنه لم تعد هناك حاجة لوضع نظرية قاطعة لإضفاء الشرعية على النظام الاجتماعي والحقيقة العلمية . ويرى دي مان (١٩٨٦) أن جوهر المذهب العصري الجديد هو رفض النظريات ويقول ليوتارد (١٩٨٤ : أ : ٢٤) نفس الشيء عندما يصرح أن أصحاب هذا المذهب يتحاشون البحث في الأسباب الكامنة وراء الأحداث التاريخية . ومعنى ذلك أن العمل الإنساني أو تاريخ الأفراد والشعوب يجب التماس أسبابه من ذاته لا من خارجه ، لأنه لم يعد من الممكن ارتكاز الحقيقة على قاعدة ثابتة لا تنقض . ويرى أصحاب هذا المذهب أن المعرفة النظرية بالمعنى الذي أراده الأغارقة القدامى بكلمة "نظرية" معرفة زائفة . وقال موريس ميرلو - بونتي (١٩٦٨ : ٢٨ - ٢٩) إن الحقيقة العلمية توجد دائما في صيغة الاستفهام ، حتى لو استعنا بمبررات صريحة قاطعة في تأييد أي صورة من صور النظام الاجتماعي .

لماذا انسد الآن فجأة طريق الوصول إلى العالم الذي كان محل البحث في كل تراثنا الغربي ؟ لماذا أصبحت الرغبة في المتعة الجسدية أو بعبارة أصح الشهوة الجنسية كما يقول الفونسيو لافيس (١٩٨٦) هي محور الاهتمام في الدوائر الفلسفية بدلاً من العقل الخالص ؟ لماذا أصبحت حياة العشق والفرام والرغبة الجنسية هي طابع البحث عن المعرفة الصحيحة بديلاً من حياة العفة وضبط النفس ؟ لماذا حلت فكرة "اللاتهائية" (عدم البت في الأمور برأي نهائي) محل النهائية المطلقة عند وصف الحقيقة المطلقة ؟ لقد جرت التقاليد بتشبيه الحقيقة بشجرة عميقة الجذور في الماضي . ولكن هذه الصورة عفى عليها الزمن منذ أن وصف دليوز ، وجواتاري (١٩٨٣ : ١٠ - ٢٦) الوجود بأنه أشبه شئ بالريزوم (= جذمار أي ساق أرضية شبيهة بالجذر) الذي يتشعب في كل الاتجاهات دون أن يكون له مركز حي ظاهر . والحقيقة ليست بارزة للعيان ولكنها كما قال هيراقليط قبل إلى الاختفاء ، وتيجر أبواب كل الذين يريدون أن يروها ساطعة الضياء .

وبعبارة أخرى أصبحت الإيستولوجيا (المعرفة) نشاطا شهواتيا .

ويرجع السبب في هذا التحول الفكري إلى الموقف اللاتثنائي الذي يتخذه أصحاب المذهب العصري الجديد ، إذ يعلن ليوتارد (١٩٨٤ ب : ٤٢) - استناداً إلى كلام "عمانويل ليفيناس" أن المذهب العصري الجديد هو ثورة على علم الكون (الأنطولوجيا) والتفكير الميتافيزيقي - وهي آراء قريبة مما ذهب إليه الفيلسوف الألماني هيجل . وترتب على ذلك أن أصبح الجسد هو منشأ كل التفكير الفلسفي وكل نشاط آخر . وطبقا لهذا الرأي انهار التمييز بين الباطن والظاهر الذي هو حجر الزاوية في التفكير الغربي ، ولم تعد الحقيقة هي التي توجه الرأي لأنه لا يمكن الفصل بوضوح بين الشهوة والحقيقة . ذلك أن "الحقيقة لا تتكلم بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، وإنما تعمل" (ليوتارد ١٩٨٤ ب : ٣٥) .

ويهدم أصحاب المذهب العصري الجديد الأساس الذي تقوم عليه الميتافيزيقا السيئة عن طريق تصوره لوظيفة اللغة فيقول بعضهم من أتباع "فتجنشتاين" إن كل ضروب المعرفة حتى ما يتصل منها بالعلوم المضبوطة (الدقيقة) تنبع من "ألعاب اللغة" (ليوتارد ١٩٨٤ أ : ٩-١١) . والذي يعينه ليوتارد بهذا الكلام هو أن كل عمل لغوي يحدد معايير للتمييز بين الصواب والخطأ . وبدلاً من أن توجد الحقيقة في حد ذاتها فإن الاستعمال اللغوي يضع هذا المبدأ السامي "تحت رحمة المتكلم" ولم يعد ثمة ما يبرر المبدأ التقليدي الخاص بتجسيد الحقائق لسبب بسيط هو أن كل المعارف تصل إلينا عن طريق اللغة . يقول جاك لاكان "الحقيقة تأتي من الكلام لا من الواقع الحقيقي" ثم يتوسع في هذه النقطة فيقول إن الحقائق لا هي صحيحة ولا هي زائفة ، بل هي لغوية . وبناء على ذلك فإن وظيفة اللغة تتجاوز مجرد الإشارة إلى شيء خارج عنها أو الدلالة عليه (متشيل ١٩٨٦ : ٧ - ٤٦) . ولكن إذا نظرنا إلى اللغة النظرة الثنائية ، ألفينا أنها ليست سوى أداة كاشفة للعالم . أعني بذلك أنها أداة من أدوات الزينة . التي تضفي مسحة من الجمال على الحقيقة الموجودة بالفعل . على أن مثل هذه النظرة تتضمن أن المعرفة الصحيحة لا تتأثر بالظروف العارضة التي تكتنف الكلام العادي . إلا أنه لو صح ذلك لانعزلت الحقيقة عن الظروف الإنسانية ولقيت إلى الأبد مكتومة لا

أثر المذهب العصري الجديد في مستقبل العلوم

يتلوه بها اللسان . ولهذا السبب يقول چاك دريدا (١٩٧٣ : ٥٧) : " إن اللغة لا تمثل سوى نفسها ، وإن المعرفة لا توجد خارج اللغة ، وإنما توجد في تضاعيف الكلام وتصاريفه . واللغة ليست شفافة بل هي أشبه شئ بالمتاهة الغامضة المتعرجة الكثيرة الممرات والأزقة المعقدة والمسدودة . ولذلك فهي لا تتيح لنا سوى طريق غير مباشر للوصول إلى الحقيقة . ويقول دي مان ما معناه " المعرفة تكمن في مكان ما بين المتكلم والحقيقة " .

وخلافا لرأي رولاند بارتس (١٩٦٧) الذي يتضمنه هذا التفسير لوظيفة اللغة ، لا يوجد للغة مقياس ثابت يبدأ من درجة الصفر لتعزيز كل ما نعرفه . بل نجد على العكس أن اللغة لا تثبت على حال واحدة ، فهي تخضع دائما لئراج المتكلم . ولما كان كل قول حائلا لضروب المعاني المختلفة ، فإنه يتجاوز هدفه أحيانا ، ويقصر عن هذا الهدف أحيانا . ولذلك صح القول بأن اللغة تولد من جديد بعد موتها . ومن هنا كانت اللغة زائفة برصيد احتياطي كبير من الحقائق (دريدا ، ١٩٧٤ : ١٨ - ١٩) . ولأن اللغة " قبلي " بالمعاني ، يجب أن تستقر على حال واحدة بحيث تتقرب طريقة واحدة في التفسير والتأويل للدلالة على الحقيقة . ولما كانت اللغة تكتسب معاني خاصة جديدة كل يوم أمكن لنا ، منع أحد هذه المعاني الخاصة من الاصطدام مع المعاني الأخرى المحتملة - ولو بصفة مؤقتة على الأقل . وهذا هو ما يدور في ذهن ليو تارد عندما يقول : يجب العمل بمقتضى ذلك حتى يتسنى معرفة الحقيقة .

ويرتب على المذهب العصري الجديد هدم المذهب الواقعي وبيان ذلك أنه لا يمكن لنا أن نتصور قدرة العقل على نقل " نسخة مطابقة للأصل " من الحقيقة ، ولا يمكن الفصل فصلاً تاماً بين كلا هذين العنصرين من عناصر عملية اكتساب المعرفة . ومعلوم أن اللغة هي الوسيلة في نقل المعرفة . ولكن الفعل المنعكس لا يكون دائما جواباً مباشراً لأحد المنيهات . مثال ذلك أن البيئة تُدرك في وضع مقلوب أو في عبارات تعطيها معنى آخر في سياق آخر . ثم إن الإدراك لا يكون نقياً صرفاً بل يكون مشرباً بالغموض الناشئ عن العديد من الافتراضات بشأن كيفية إدراك الحقيقة الواقعة (الواقع الحقيقي) . وكذلك الإدراك هو ضرب من الخلق ، وليس صورة تمثل الحقيقة الواقعة . وهذا ما أكدته وولتر

بنيامين (١٩٧٨ : ٣١٩) عندما كتب يقول : إن خلق الله لا يتم إلا عندما تتلقى الأشياء أسماءها من الإنسان . ومعبرة أخرى فإن المبادئ السامية ذاتها تتحد اتحاداً لا ينقسم بالجسم اللغوي ، ومن هنا كانت متجسدة في أساسها ، أو كما يقول ميرلو - بونتي (١٩٦٨ : ١٣١) : "اللغة هي النسيج الضام الذي ينتظم الحقيقة ويجمع شملها".

النتائج الثقافية للمذهب العصري الحديث

(١) بالنسبة للعلم

يقول أصحاب المذهب - كما هو متوقع - إن دعاوي الوضعيين (أصحاب الفلسفة الوضعية) لا يمكن أن تؤخذ مأخذ الجد ، وإن علماء الطبيعة عرفوا منذ زمن طويل أنه لا يمكن قبول الحقائق دون إصدار حكم قيمي عليها (= دون تقييمها) مما يعوق الوصول إلى أي معلومات غير متأثرة بظروف الوسط الاجتماعي . ويقول ستييفان تولمان (١٩٨٢) إنه طبقاً لمبادرة أصحاب المذهب العصري الجديد ، أصبح تطور الكسمولوجيا (علم الكون) مستحيلًا ، لعجز العلماء عن الاضطلاع بدور المراقب المتجرد ، غير المتحيز ، وهو الدور الذي يجب أن يقوم به دائماً كل باحث علمي . ويذهب كارل بوبر (١٩٨٢ : ٣٤ - ٣٦) إلى مثل هذا الرأي في رفضه الحتمية (= القول بأن أفعال الإنسان والتفكيرات الاجتماعية هي نتيجة عوامل خارجية لاسلطان للإنسان عليها) عندما يؤكد أن نظرية السببية يجب أن ترتبط دائماً بالتجربة مما يتعذر معه اكتشاف أي عوامل سببية مستقلة . وبناءً على هذا الرأي لا يفهم ليوتارد لماذا يصير كثير من علماء الاجتماع على التشبث بأهذاب الفلسفة الوضعية ، محاولين صياغة علمهم طبقاً لصورة من العلوم الطبيعية تبذلها العلماء منذ زمن طويل ، ويقول - خلافاً لمبادئ الفلسفة الوضعية - إن المجتمع ليس "وحدة كلية" ، وإنه بحاجة إلى مناهج بحثية دقيقة

أثر المذهب العصري الجديد في مستقبل العلوم

(ليوتارد ١٩٨٤ أ : ١٧) .

ولما كانت كل نظم المعلومات ليست سوى "ألعاب لغوية" فإن المبادئ المنطقية الدقيقة لاتكفي لضمان اكتشاف الحقائق . ويقول ليوتارد (١٩٨٤ : ٥٩) - مستشهداً بأقوال رينيه توم - إنه توجد - في أفضل الأحوال - "جزر من الحتمية" أعني أن كل المعلومات "حتمية محلياً" أو داخلية في إطار تفسيري أو لغوي (ليوتارد ، ١٩٨٤ أ : ٦١) . ويعبارة أخرى أن المعلومات تنبع من مصدر ترفضه الفلسفة الوضعية .

وفيما يتعلق بنظرية رينيه توم (١٩٧٥) السالف الذكر ، وهي التي تعرف الآن بنظرية "الكوارث" ، فإنها تنظر إلي العالم الاجتماعي على أنه مجموعة من المناطق (الجزر) المتفرقة أو المجالات (الأطر) التفسيرية . وطبقاً لهذه النظرية يتوقف رجحان وقوع حادثة ما في هذه المناطق على الظروف والملايسات التي تقع فيها هذه الحادثة . وهذا الرجحان عبارة عن افتراض صحيح لوقوع الحادثة . وقد يؤدي التحول من افتراض إلى آخر إلى التعجيل بوقوع كارثة ، لأن قدرة الأشخاص على توقع سلوك الآخرين قد يطرأ عليها خلل خطير يحول دون تقدير الموقف تقديراً صحيحاً . ولما كانت الحركة بين مجالات التفسير منقطعة (لتفرق المناطق) فإن علماء المذهب يدركون أن معنى الحادثة قد يتغير تغيراً محسوساً متى دخل في مجال جديد من التفسير . ومن هنا لا يكون الاتصال والفهم بين مجالات التفسير ممكناً إلا بعد العمل على التوفيق بين الافتراضات السائدة في مختلف المناطق الاجتماعية بشأن ما يحتمل حدوثه .

وبعد ظهور علم الظواهر ، والنظرية الوجودية ، والنظرية النقدية - مثلاً - لم يبق لدي ليوتارد وغيره من أصحاب المذهب العصري الجديد ما يقولونه سوى النزول المسير مالم يواجهوا مشكلة يهملها غالباً نقاد الفلسفة الوضعية ، ألا وهي أنهم يشكون في قدرة الكمبيوتر على تحقيق أمل الوضعيين في إيجاد معلومات غير متأثرة بظروف وملايسات الموقف والوسط الاجتماعي . والمعتقد أن اختراع الكمبيوتر من التطورات ذات الأهمية البالغة نظراً للدور الذي يلعبه في تنظيم المجتمع الحديث . ويزعم أصحاب المذهب العصري الجديد أن الكمبيوتر أو "الأرقام" يمكن أن تصور المعلومات بصورة تشير مشاكل كبيرة مع العلم بأهمية نشر المعلومات فيما يسمى بالمجتمعات التكنولوجية

المتقدمة . ويقول فوكول (١٩٨٠) بحق إن المعلومات في أيامنا هذه لازمة لتعزيز ميزان القوة .

ويمثل الكمبيوتر ما أسماه ماكس هورخيصر (١٩٨٢) " أحدث هجوم على الميتافيزيقا " وإن كان قد قصر هذا الوصف في الأصل على الفلسفة الوجودية . فباستخدام الكمبيوتر ساد الوهم بإمكان الوصول إلى معلومات موضوعية (غير متأثرة بالخبرة الشخصية ولا متحيزة) كما تدل على ذلك الآمال التي أعرب عنها كل من الخبراء الفنيين والمواطنين ، وإن كان هيوبرت وستيوارت دريفوس (١٩٨٦) يسجلان أن المزاعم التي ذاعت عن هذه التكنولوجيا مبنية على فهم خاص ومحدود لمعنى الرمزية . ولما كان الكمبيوتر لا يعمل بكفاءة إلا عندما تُصنف المعلومات والبيانات بدقة ، وتعالج بسهولة، لم يكن سوى رموز خامدة هامة (لاقدرة لها على الحركة أو العمل) . وضمانا لنجاح معالجة البيانات والمعلومات جعلت الرموز موضوعية (دريفوس ودريفوس ١٩٨٦ : ٥٣) وبذلك تركز المعلومات على "نوابت" دقيقة ، ويمكن تصنيفها بلا صعوبة . يضاف إلى ذلك وضع أرقام المفاهيم المستخدمة في تصنيف المدخلات (المواد الداخلة في الكمبيوتر) في المساحة المطلقة . والواقع - كما يقول ج . ديفيد بولتر (١٩٨٤ : ٨٣ - ٩٠) أن المساحة المستهدفة التي خصص لها جزء معين من المعلومات مصونة لا تقس في الأصل .

وتتجريد المدخلات من كل الملاحظات ، ومساواة العقل بالمنطق الصوري وجعل المعلومات تجريبية ، تهيأ السبيل لوضع نظام كامل لتحديد المعلومات وتخزينها واستخدامها . ولكن الإجراءات الشكلية المفرطة والمرتبطة بتشغيل الكمبيوتر تعد أكبر مواطن الضعف فيه . وكانت أول الأسماء التي أطلقت عليه اسم " الآلة المنطقية " و"الالة الاستنتاجية " لأنه كان من المعتقد أن هذه الآلة تحمل وفقا للقوانين الطبيعية ، وتستنبط معاني الحقائق وتتكيف آليا طبقا للسمات المتغيرة للحقائق . ويمكن أن يحدث كل ذلك دون تدخل من جانب الإنسان ظاهراً . وكما يقول جواتاري (١٩٨٤ : ٨٣) إن الكمبرة (استخدام الكمبيوتر) أسفرت عن إنتاج آلة لا تعبر عن معنى لأن كل المعلومات المخزونة فيها مشفرة (محولة إلى رموز شفرية) إلى أقصى حد ممكن ، وهي في غني

أثر المذهب المعصري الجديد في مستقبل العلوم

عن الفحص الدقيق .

هـب أننا استخدمنا الكمبيوتر في العلاج الطبي فماذا يحدث ؟ يحدث أن توجد علاقة غير متوازنة بين الطبيب والمريض ، تتمثل في أنه لا ينتظر أن يسهم المريض بصفة كاملة في وضع خطط العلاج ، نظراً لهالة الغموض والألغاز التي تحيط بالرياضيات والمنطق الصوري والإلكترونيات وكلها أمور يحجز عن فهمها المريض بخلاف الطبيب . بيد أن العصرين الجدد أخذوا يكشفون النقاب عن أيديولوجية الكمبيوتر . وأهم ما كشفوا عنه أن لغة الآلات السبرانية (التحكم الآلي) تستمد معناها من العقل اللغوي الباطن (الاشعوري) وهو عالم يقول عنه "لاكان" إنه هو جذر التاريخ وهذا العالم يختلف عن الهوة اللازمية التي أشار إليها فرويد ويتصل هذا العالم بالجانب التعبيري والتفسيري للغة . ومع أن الكمبيوتر يشترك في هذا العالم الذي يشبه ما يسميه أهل الفينومينولوجيا "عالم الحياة" فإنه لا يستطيع أن يحتفظ بمركزه الممتاز العادي . ويقول ليوتارد إن هذا التغيير النظري يثير هذا السؤال : "أهذا صحيح ؟ غير أن السؤال تاه في غمار المشكلات التي تواجه التعليم . ومن هنا لم يكن من الممكن أن يستأثر نقل المعلومات بالاهتمام لأنه يجب علينا أن نراعي الأحكام القيسية التي تضفي على المعلومات معناها .

ويقول ليوتارد (١٩٨٤ أ : ١٠) مستخدماً أحد الاصطلاحات الفنية في الاقتصاد الماركسي إنه لا يمكن تجريد المعلومات من "قيمتها الاستعمالية" لأن المعاني اللغوية تضفي على الظواهر معنى من خلال "تحديد خواصها واستعمالاتها" . ولذلك لم يكن الكمبيوتر أمراً مجرداً معنوياً ولكنه وسيلة من وسائل التفسير . ويوضح لنا ليوتارد (١٩٨٤ أ : ١٦) على الرغم من اقتراحات الفنين - أن الآلات السبرانية مبرمجة طبقاً لبيانات مقررّة وتقييمية ، ولذلك ليست الكفاية الفنية أمراً ضرورياً في تشغيل الكمبيوتر . بيد أن القضايا التقنية تحجب بسهولة العوامل السياسية والاقتصادية والأدبية التي تضفي الشرعية على قاعدة خاصة من قواعد المعلومات أو تسلب الثقة من هذه القاعدة . والواقع - كما يقول "چاك إيلول" إن التكنولوجيا تهدف إلى التقليل من العنصر البشري في أي نشاط من الأنشطة .

(ب) المعلومات الصحيحة

لقد كان النقد الأدبي هو محور اهتمام المعصرين الجدد . وكانت مؤلفات كل من ...جاك دريدا" و "جوليا كريستيفا" و "ج . هليس ميلر" و "بول دي مان" أقوى المؤلفات تأثيراً في هذا الصدد . والنقطة الرئيسية في نظرية النقد الأدبي عند المعصرين الجدد هي أن " اللانهائيات " (القضايا التي لا يمكن البت فيها برأي نهائي) هي التي تقدر كبنية قراءة النص . وهم ينتقدون النظرية البنائية وكل النظريات الشكلية الأخرى ، قائلين إن معنى النص يتوقف على الطريقة التي يفسر بها ، دون الالتزام بقواعد موحدة وثابتة . وإنطلاقاً من هذه الفكرة يرفض المعصرون الجدد طريقة التفسير التي يقترحها "جدامير" لأنه يعتقد في رأيهم أن جوهر الفن سرمدى لا يبلّيه كز الدهور . ويرفضهم رأي جندامير يكشفون عن نفورهم من نظرية "الفينومينولوجيا" (= الوصف العلمي للظواهر الواقعية مع اجتناب كل تأويل أو شرح أو تقييم) التي يقولون إنها "تخدع القرائح" بدلاً من أن تطلق العنان للفكر الجوال الذي يرى "دليوز" أنه أمر حيوي بالنسبة للقراءة المثمرة.

والمعروف عن المعصرين الجدد أنهم يقولون "هدم بناء" النص . وما معنى هذا ؟ هل معناه هدم النص إلى جانب هدم العقل والمنطق والنظام كما يقول خصومهم ؟ يقول ديفيد هوي (١٩٨٥) في تعليقه على مؤلفات " دريدا" : إن تصوير هدم بناء النص علي هذا النحو تصوير غير دقيق . إن كل ما يعنيه "هدم بناء" النص هو هز أو تفكيك النص حتى تتسنى قراءته ، لأنه لو كان النص بناءً مغلقاً محكماً خالياً من كل ثغرة لأصبحت القراءة ضرباً من التكرار الممل . إن الهدف من القراءة هو الحصول على كل "المعلومات الصحيحة" وليس الوصول إلى الحقيقة فقط . ومع ذلك فإن أي قراءة للنص بل كل قراءات النص لا يكون لها أي مبرر إذا سألنا بحق المؤلف في أن يكون هو "الساكن" الوحيد في معنى النص .

لأن العامل المؤثر في قراءة النص هو قدرة اللغة على أن تنتقل إلينا عالم المؤلف ، فضلاً عن فهم النص . واللغة في هذا الصدد ليست هي التجربة فقط بل هي رائدة

أثر المذهب المصري الجديد في مستقبل العلوم

التجربة ورسول التجربة . فالنص ومؤلف النص كلاهما يوجد "داخل" التجربة ، وكلاهما غير محكوم بضرورات المبنى أو المعنى . ففي صميم النص توجد "سيرة" شخص شهواني تسيطر عليه الغريزة الجنسية ويهوى حياة العشق والغرام . وهذه السيرة تستعصي على التصنيف . ولكن يمكن فهمها في تضاعيف الكتابة خلال لحظة خاطفة . ويقول ميرلو-بونتي (١٩٧٣ : ١١) إنه يجب خلال القراءة أن يعيش المؤلف في عالم القارئ وكذلك يحتل مكانا لم يكن موجودا من قبل . وكذلك يقول "لفيناس" إن "الكتابة موهبة لارسالة " ، والفرق بينهما أن الموهبة تواجه الشخص وتغير بيئته ، وتتطلب استجابة ، في حين أن الرسالة هادئة خلو من الحماسة والعاطفة المشبوبة ، ومن الممكن تجاهلها والتفاضي عنها . والنصوص عند هدم بنائها هي أشبه شئ بالخاطبة أو الخطاب الذي يتطفل على القراء ويطلبهم باحترام الشخص الذي يتكلم . وهكذا يصبح النص "دعوة إلى الحوار" ، لأمجرد مجموعة من الأقوال التي يراد حل شفرتها وفك مغالقتها ١١

ويعترض المصريون الجدد على التحليل "الكرائتلى" للعلاقة بين الرمز وما يعنيه (دي مان ١٩٨٦ : ٩) ، ويشير دي مان في هذا الصدد إلى أفلاطون ونظريته القائلة بوجود مماثلة بين الرموز والحقيقة . وبعبارة أكثر دوارنا بين علماء الاجتماع أنه لا يجوز التمييز بين الرموز الطبيعية والاجتماعية ، خلافا لرأي ج . هـ . ميد ؛ أو وفقا لرأي "بارسون" في "الواقعية التحليلية" التي تقول بأن الإنسان لا يستطيع أن يتصور أن اللغة تعبر في وقت واحد عن الأدوار والطرق التركيبية التي تربط بينها . وبالمثل فإن الإنسان لا يستطيع أن يقول بأن "التركيب العميق الذي قال به "شومسكي" هو المبرر لوجود اللغة . ذلك أنه لا يمكن الفصل بين النواحي الأدبية والنواحي الاجتماعية . ومن هنا فإن المعرفة والعاطفة يرتبطان معا ارتباطا لا تنفصم عراه . والواقع أن اللغة تؤثر سحرها في المعرفة أو المعلومات ، وتخضعها لأهواء المتحاذين . ولذلك فإن اتباع منهج البحث الدقيق لا تكفي لاستخلاص الحقيقة واستخراجها من مكانها ، والمنهج العاطفي - لا العقل - هو الذي يستطيع أن يفتح أمام الباحث طريق الوصول إلى الحقائق .

(ج) أسلوب التحليل

يشكو النقاد أن المذهب العصري الجديد يسد الطريق أمام تطور المعرفة بطريقة منهجية ، ويقولون إن أصحاب المذهب لا يؤيدون قضيتهم حين يصفون منهجهم "بالتحليل الفصامي" (نسبة لمرض الفصام وهو انفصام الشخصية) (جواتاري ١٩٨٤ : ٧٣ - ٨١) ؛ دليوز وجواتاري ، ١٩٧٧ : ٢٧٣ - ٣٨٢) . فكثير من الناس يفهمون هذا الاصطلاح علي أنه يعني أن العصريين الجدد يبذلون بذور الفوضى في مناهج البحث والفكرة السائدة هي أنهم يقتصرون في دراسة الحقائق الاجتماعية على جمع طائفة من الذكريات المستمدة من تجارب خاصة تافهة ، مما يغلق الباب في وجه كل معلومات عامة صحيحة .

ولكي يتسنى فهم عبارة " التحليل الفصامي " على الوجه الصحيح يجب توضيح الرأي الذي يرفضه العصريون الجدد ، فنقول إن المناقشات التي دارت حتى الآن حول أسلوب التحليل الجديد قد اقتصرت على طبيعة المرض العقلي وطريقة النقد الأدبي . ويقول " فيلكس جواتاري " أكبر منافع عن التحليل الفصامي : " إن التحليل المؤسسي (نسبة للمؤسسات التي تتولى علاج الأمراض العقلية) قد عفى عليه الزمن ، لأنه تحليل اختزالي حيث إنه يتفادى عن العنصر البشري في التشخيص وفي الأدب . ذلك أن علماء النفس والأطباء النفسيين ، وأصحاب الدراسات الشكلية للنصوص الأدبية "يخنقون الرغبات والأهواء" ويزعمون أن بعض التصرفات المعيشية مع المرضى لها ما يبررها في الواقع (جواتاري ، ١٩٨٤ : ٧٧) . وهكذا "تتبع سياسة " ضيقة الأفق بين الطبيب والمريض والكاتب والقارئ فيصبح الطبيب والكاتب بمقتضاها أداة لإعادة المريض إلى حالته الطبيعية بتأثير الدور الذي يلعبه كل منهما في كبت نزعات المريض وأهوائه وآرائه . ويزيد جاك دنزلوت (٩٧٩) هذه النقطة بيانا فيتهم المعالجين للمشكلات الاجتماعية بأنهم يكمنون كل الأصوات التي تتحدى الأوضاع الراهنة في المجتمع باعتبار أن هذا التحدي ضرب من الطيش والنزق يتنافى مع العقل السليم وأن معارضة النظم والمعايير السائدة ضرب من الأعمال الصبائية ، وهكذا ينشأ نوع من جنون الاضطهاد

أثر المذهب العصري الجديد في مستقبل العلوم

الجماعي ، حيث تحوم الشبهات حول كل محاولات التشكيك في شرعية النظام السائد (جواتاري ، ١٩٨٤ : ٨٦) .

وإذا استخدمنا المجاز التمثيلي الذي ذكره "بيير بوردييه" ، قلنا إن "سوقا للقيم اللغوية" تنشأ حيث يتم التبادل بين قيم سوق تقريرها (طومسون ، ١٩٨٤ : ٤٢ - ٧٢) . ولا يدور الحوار هنا بين أفراد بل بين فئات نظمت عفو الخطا طر . وفوق ذلك فإن دخول هذه السوق محظور على كل من ليس لديه حظ كاف من رأس المال اللغوي . ويتم تنفيذ هذا الحظر عن طريق اتباع أسلوب " العنف الرمزي " الذي يستهدف بصفة خاصة أنماطا معينة من المعيشة وأساليب معينة من الحياة (طومسون ، ١٩٨٤ : ٥٥ - ٥٨) . ولا يحظى التفكير غير المستقيم إلا بقيمة تبادلية قليلة . ويؤكد ليوتارد هذه النقطة عندما يقرر أن المؤسسات (الاجتماعية) لها حرية التصرف في تحديد القواعد الواجب اتباعها ، والحركات اللغوية . وفي هذا الصدد يتم اصطباغ الخيال بالصيغة الاجتماعية عن طريق فصل اللغة عن الواقع الاجتماعي .

وعلى الرغم من أن البحث الذي قام العصريون الجدد حول السمة الأيديولوجية المحتملة للرمزية ، فريد في بابه - وبخاصة في تطبيقاته الماركسية - فإن إسهامهم المنهجي الجوهري هو إثبات أن التحليل الفصامي يغني عن التقييم المؤسسي . ولكن هذا الأسلوب من التحليل قد تعرض لسوء فهم كما أشرنا إلى ذلك في بداية المقال . وهذا الأسلوب لا يرفض الواقع الاجتماعي باعتباره أمراً لا أهمية له ، ولكنه يهدف إلى إيجاد رمزية متعددة المراكز . بيد أن هذا الاقتراح في ظل واقع اجتماعي رهيب يعد ضرباً من الجنون !!

لما يوضح العصريون الجدد منهجهم باستخدام موضوعات مستمدة من دراسة الفصام؟ إن استراتيجيتهم توضح بجلاء ضرورة التغلب عن المناهج التقليدية حتى يتسنى لهم أن يفرقوا بين الجنون واختلال العقل . هل الفصام دليل على اختلال العقل أو رفض الواقع الاجتماعي ؟ ما هو الشيء المزعج في سلوك المريض بالافتصام ؟

يقول العصريون المحدثون إن مرضى الفصام يكون الكبرياء الأخيرة فيتحدون الواقع ، ومن هنا يصنفهم الناس بالمجانين ، وينزلهم المجتمع لانتحالهم وموزا غريبة بدلاً من اللغة

العادية . ولأن لغة المريض بالفصام تبدو مشوشة مضطربة ، يعتقد الناس أن عقلهم غائب . ونشياً مع فكرة السوق اللغوية يسأل فوكول : هل يمثل الجنون "غياباً عن الإنتاج" (فيلمان ١٩٨٥ : ١٤) .

ويرد أصحاب المذهب العصري الجديد على هذا السؤال بقولهم إن الجنون ليس سوى رد فعل لموقف مضاد للرمزية السائدة أو منافٍ للمقل السليم . وبعبارة أخرى إن التاجر (المريض) لا يعرف قواعد اللعبة في السوق ، ولذلك يعتبر مجنوناً . وما جنونه سوى رفضه للكبت والاستكانة له . وبعبارة أخرى فإن الذين يتصايحون بانفعال وثورة يوصفون بالجنون ، لأن اللغة كما يقول العصريون الجدد تستطيع أن تشتت العقل في عدد غير محدود من الاتجاهات . والذين يعيشون في سجن لفهم - لا في الواقع - يشرفون على الجنون ! إن الجنون في لغة قد يكون عين العقل في لغة أخرى !

ويعتقد العصريون المحدثون أنه لا يجوز قصر اللغة على صيغ معينة . يقول دي مان (١٩٧٩ : ٣٠٠) كل لون من الكلام ينتج قدراً زائداً من المعرفة ، وبذلك ينهدم كل أمل في الوصول إلى المعلومات الصحيحة أو النهائية . إن التحليل الفصامي مبني على القول بأن المعرفة ليست محصورة في بضع مقولات أساسية ومشتهرة . وخلافاً لفلسفة المحصر والقصر التي تحدد بصراحة المعايير الثابتة للأقوال الصحيحة الصادقة ، فإن التحليل الفصامي يتطلب منا أن نعتبر كل الأقوال حاملة للمعنى وإن لم تكن بالضرورة عقلية .

والتحليل الفصامي يضفي أهمية على "التفرد" (الصفات المميزة والخاصة) بدلاً من أن يخضع المعرفة لمعانٍ وقوانين اجتماعية سائدة (جواناري ، ١٩٨٤ : ٧٧) ، وهو "مفرد" مصادر المعلومات لأنه يركز الاهتمام على المسلمات اللغوية التي تشكل الحقائق ، وبهذا تمكن العودة إلى النواة اللغوية للحقائق مما يتيح للباحثين الإحاطة بالمعرفة . ومتى تحررت الحقائق من رقة المنطق والعقل طفت على السطح . وبناءً على ذلك ، يشبه جواناري التحليل الفصامي برجل ثوري يخلو من العقل ، ولكنه لا يخلو من المعنى .

(د) النظام الاجتماعي

الإيستمولوجيا التي يعرضها العصريون الجدد تحول دون تنفيذ الأفكار التي ينادي بها علماء الاجتماع لتثبيت دعائم المجتمع : ومنها - كما يقول العصريون الجدد - "الدعاري الواقعية" التي يدعيها هؤلاء العلماء (ليوتارد ١٩٨٤ أ : ٧٣ - ٧٩) . أعنى بذلك قولهم إن المجتمع له وجود واقعي حقيقي ، أي له شخصيته الاعتبارية المستقلة عن شخصية الأفراد الذين يتألف منهم . ويعتقد هؤلاء العلماء أن هذه الفكرة القائلة بواقعية المجتمع من شأنها أن تحافظ على كيانه ، لأنه متى وصلت الأوضاع والأدوار والرموز إلى مستوى النظم أو المؤسسات الاجتماعية المحترمة أمكن الوصول إلى واقع اجتماعي يعترف كل عاقل بشرعيته والمأخذ الوحيد الذي يأخذه العصريون الجدد على هذه الفكرة هو إقامة النظام الاجتماعي بعيداً عن لغة الحوار والتفاهم وارتباطه بمثل علوا لا تقرب على أساس من التجربة ، وهذا من شأنه أن يفضي على النظام صفة القداسة .

ولما كانت العوامل الشخصية والأحداث التاريخية - كما يقول كرسيتشا (١٩٨٠ : ٦٨-٩١) - متشابهة ، فإنه لا يتصور أن يشجع النظام الاجتماعي لغة الحوار . ولذلك يتحى العصريون الجدد باللائمة على أوجست كومت ، وسبنسر وبارسون "لسداجة" نظرياتهم . ولكن خصومهم ينددون بهم لرفض هذه النظريات ويتهمونهم بأن فكرة النظام الاجتماعي عندهم يكتنفها الغموض حيث يقولون إن تطور ونشأة المجتمع أمر متروك للظروف بدليل أن ليوتارد (١٩٨٥ : ٩١) يرى أن النظام الاجتماعي يمكن أن يقوم ، دون الاعتماد على القواعد الضرورية مستشهداً في ذلك بمثل "هاسيدي" (نسبة للهاسيدية وهي فرقة يهودية تأسست في القرن الثالث ق . م لمناهضة البدع الإغريقية) . على أن كل ما يكشف عنه هذا الكلام هو أن فكرة العصريين الجدد عن النظام الاجتماعي لا يمكن تقديرها دون تفهم كاف لآراء عمانويل ليثيناس ، ودي مارتون بوير ، بالإضافة إلى آراء "الهاسيدية" .

وبيان ذلك أن الهاسيدية يرفضون رأي أفلاطون بشأن الحكومة ، كما يرفضون كل

الآراء الأخرى القائلة بأن المجتمع هيئة اعتبارية (معنوية) . ويؤيد العصريون الجدد في هذا رأي دي ليفيناس ويقولون إن القول بأن المجتمع هيئة اعتبارية لا يشجع النقد ، بسبب تحول الأعراف والتقاليد إلى أوامر وقوانين (حكومية) (ليوتارد ، ١٩٨٥ : ٦٦) ويخصون بالذكر أن عدم نقد النظام القائم يفضي في النهاية إلى خضوع المواطنين لسيطرة المجتمع الذي خلقوه في البداية ، كما يفضي إلى فقدان حريتهم ، لسبب بسيط ، وهو أن الأفراد لا يمكن أن يحكموا أنفسهم . ويتفق مع هذا الرأي الذي يعتنقه الهاسيدية اعتقاد ليوتارد (١٩٨٥ : ٩٠) القائل بأن عدم نقد النظام يحمل الأفراد على الانصياع والانتقياد ، الذي يؤدي في النهاية إلى الرق والاستعباد . ومتى هام الأفراد بحب الأشخاص الذين ارتفعوا إلى مرتبة الزعامة والبطولة فقدوا استقلالهم وحريتهم !

وتفادياً لإقامة النظام السياسي على أساس الأوامر التي تفرض النظام فرضاً يرى العصريون الجدد أن المجتمع يجب أن يقوم على الحوار اللغوي أو بالأحرى "على شبكة مرتنة من الألعاب اللغوية" (ليوتارد ، وتيبو ، ١٩٨٥ : ٥٨ : ليوتارد ، ١٩٨٤ أ : ١٧) ، فاللغة والمجتمع صنوان ، لأن النظام ينبثق من الحوار بين الأشخاص . ويقول ليفيناس إن الأفراد يمتازون بالقدرة على القفز من لعبة لغوية إلى أخرى مع ربطهم بين الأبعاد المعرفية التي تدعم هذه الألعاب .

ويقول كرسيتشا (١٩٨٠ : ٥٥ - ٥٦) : "الواقع أن هذا التداخل بين الألعاب اللغوية يوكد عَقْدًا لقوة تربط بين الأشخاص مؤقتًا . ومع ذلك فإن النظام الناتج لا يمثل إجماعاً لسبب بسيط هو أن هذا المبدأ لا يفعل سوى تحديد الشروط التي يجب توافرها لكي ينتقل الشخص من "أنا" إلى "نحن" (ليوتارد ، وتيبو . ١٩٨٥ : ٨١) . وبدلاً من اللجوء إلى أوامر قاطعة لتنفيذ النظام فإن العصريين الجدد - تبعاً "لدي ليفيناس" يقولون إن الأشخاص يمكنهم أن يتقاربوا ويتفاهموا معاً بصورة مباشرة عن طريق اعترافهم بالفروق الموجودة بينهم . ومتى سلم الأفراد بأن غيرهم يختلف عنهم - بدلاً من حمل الكافة على الالتزام بمثل أعلى يشمل الجميع ، فإنهم يستطيعون أن يتفاهموا ويتواصلوا على أساس التعارف الشخصي بينهم .

ويرى العصريون الجدد أن النظام الاجتماعي يجسد مجتمعاً لغوياً ولكنهم يحرسون

أثر المذهب العصري الجديد في مستقبل العلوم

على البعد عن النظريات مثل نظرية الفينومينولوجيا والنظرية البنائية أو بعض صور من البراجماتية (نظرية الدلائل) لأن كل هذه النظريات في رأيهم ترى أن اللغة تشترك في الواقع الاجتماعي ولكنها ليست مصدره . ويصر ليوتارد (١٩٨٥ : ٦٥) على هذه النقطة : وهي أن اللغة يمكن استنباطها من ذاتها لا من غيرها . ولذلك فإن النظام لا يعتمد إلا على قدرة المتحاورين على استنباط اللغة لا السيطرة عليها حتى يخلقوا إطاراً مؤقتاً لفهم الواقع الاجتماعي . ومن خلال وضع أوامر افتراضية أو لغوية يتحقق النظام دون كبت أو قهر (ليوتارد ، وتيبر ، ١٩٨٥ : ٥٧) . ويعترف "تيبر" بأن صورة هذا النظام تتفق مع المعنى الحقيقي لكلمة Socialitas التي تعني "اتحاداً حراً من الأفراد يقوم على المحبة والزمالة .

الجدل الدائر في الوقت الحاضر

حول المذهب العصري الجديد

من الواضح أن العصريين الجدد لا يرفضون الواقع والنظام الاجتماعي حتى لا يدفعوا المجتمع إلى ظلمات القوضى . وكذلك يخطئ من يقول بأن أي تفسير للواقع الاجتماعي أو أي تنظيم اجتماعي آخر يجب أن نتلقاه بالقبول بعد ظهور العصريين الجدد . ويقول هؤلاء إن كل لعبة لغوية تستند إلى قواعد يجب احترامها إذا أريد تقييم الواقع الاجتماعي تقييماً صحيحاً . ويمكن التعرف على حقيقة الشخص الذي يحاورك ويحدثك إذا فهمت اللعبة اللغوية التي يلعبها ، بدلاً من اعتباره شخصية خرساء . إن القواعد ليست غائبة (= غير موجودة) ولكنها خافية . ويقول هابرماس إنه هو نفسه لا يدرك الفرق بينهما (برنشتاين ، ١٩٨٥) . وفوق ذلك فإنه يتعذر علينا أن نتخيل أن النظام (المؤسسات) الاجتماعية تمثل الجوهر الحقيقي للمجتمع بصورته التقليدية ، ولكنها - على الأكثر - صورة مؤقتة من الاستعمال اللغوي لا يعترض عليها أحد .

وإنك لتجد كثيراً من الكتاب يعارضون المذهب العصري الجديد لعجزهم عن فهم المجتمع على نحو "لأثاني" ، قائلين إن النظم الاجتماعية التقليدية تصون المجتمع من الوقوع في برائن الفوضى لأنها تضع للتجربة حدوداً وتعديلها . ولكن المركز الممتاز الذي تتمتع به هذه النظم لم يعد مقبولاً لأنه لم يصبح هناك - كما يقول ليوتارد (١٩٨٥) : (٤٣) "خارج" نستطيع منه أن نكون صورة صحيحة للأشياء . ونظراً لعدم وجود أي مصدر آخر للمعايير ، يجب أن نكتفي بنظام ينبع من "الداخل" . - ولاشك أن كثيراً من علماء الاجتماع لا يرتاحون إلى هذا الرأي ، وبخاصة عندما يتطلعون إلى تهرء المقام الرفيع الذي ينالونه من وراء استخدام المجازات والاستعارات اللغوية في وصف الحياة الاجتماعية . وبعد تسليح علماء الاجتماع بهذه الآراء الموضوعية ظاهراً ، لم يعودوا فلاسفة بل أصبحوا علماء .

ومن أسف أن المصريين الجدد يستنكرون شرعية النظريات الميتافيزيقية التي يستعين بها علماء الاجتماع على إيهام الناس بأنهم علماء ، كما يستنكرون تلك الفكرة الرصينة القائلة بأن عدم وجود أية إشارة إلى نظام القيم من شأنه أن يشوه الحقائق بدلاً من أن يفتح أمام علماء الاجتماع طريق الوصول إلى الحقيقة . وبناء على ذلك؛ فإن هؤلاء العلماء قد يتجاوزون الحدود التي تفرضها مناهج البحث قبل الحصول على أدنى قدر من المعلومات المفيدة للمجتمع . ذلك أن "العلماء المرحين" - كما وصفهم الفيلسوف الألماني نيتشه (١٩٢٤) هم وحدهم القادرون على استخراج ذخائر المعلومات المضمورة في جوف التاريخ . إن العلماء يشعرون بنشوة السرور والطرب عندما يعرفون أن طلب الحقيقة يبعث الهجة في النفوس ، وأن العلم نفسه يركز على مسلمات لا يلزم بالضرورة أن تكون علمية . فالفكر الهازل للعب المتحرر من قيود المناهج البحثية هو وحده الذي يستطيع أن ينهم رغبات الإنسان وشهواته . إن الحياة وليس التكنيك ، هي السبيل إلى المعرفة .

خاتمة

الموضوع السائد بين العصريين الجدد يتلخص في العبارة الآتية « احتسرس من الخطأ » لا يستطيع الباحث أن يقف بعزل عن يدرسهم ! و فرق ذلك فإن الشك هو وحده الذي يؤدي إلى المعرفة ، لأن الراحة النفسية التي تولدها الصيغ وأساليب التشكيك البالية قد تعمي الباحثين عن الحقائق . ونظراً للارتباط الوثيق بين التفسير والمعرفة لا يمكن فصل العلم عن الخيال . وربما يتعين على علماء الاجتماع أن يوفقوا بين اعتبارات تعذر التوفيق بينها من قبل ، بغية الوصول إلى طرق مناسبة لإمالة اللثام عن وجه الحقيقة . و خطة العلم المعاصر مبنية على أساس النظم غير الثابتة ، لا على أساس الهدييات . وبدلاً من الاعتماد على القواعد وحدها فإن العصريين الجدد يخترعونها . ونتيجة لتحديدهم للحتمية ، فإن الناس يعدونهم مجانين . بيد أنه يجب ألا يعزب عن البال أن الترخص (عدم الالتزام بالمعايير الدقيقة) في البحث عن الحقيقة ينطري على خطر عظيم ، وبخاصة إذا علمنا أن السواد الأعظم من علماء الاجتماع يرون أن بناء النماذج هو جوهر رسالتهم العلمية .

REFERENCES

- BARTHES, ROLAND (1967). *Writing Degree Zero*. New York, Hill and Wang.
BENJAMIN, WALTER (1978). *Reflections*. New York, Harcourt Brace and Jovanovich.
BENJAMIN, WALTER (1969). *Illuminations*, New York, Schocken.
BERNSTEIN, RICHARD J. (Ed.) (1985). *Habermas and Modernity*. Cambridge, Mass., The MIT Press.
BOLTER, J. DAVID (1984). *Turing's Man: Western Culture in the Computer Age*. Chapel Hill, University of North Carolina Press.
DELEUZE, GILLES (1977). "Nomad Thought". pp. 142-149 in *The New Nietzsche*, ed. David B. Allison. New York, Dell Publishing.
DELEUZE, GILLES and FELIX GUATTARI (1983). *On the Line*, New York, Semiotext(e).
DELEUZE, GILLES and FELIX GUATTARI (1977). *Anti-Oedipus*, New York, The Viking Press.
de MAN, PAUL (1986). *The Resistance of Theory*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
de MAN, PAUL (1979). *Allegories of Reading*. New Haven, Yale University Press

- DERRIDA, JACQUES (1974). *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- DERRIDA, JACQUES (1973). *Speech and Phenomena*, Evanston, Northwestern University Press.
- DONZELOT, JACQUES (1979). *The Policing of Families*, New York, Pantheon.
- DREYFUS, HUBERT L. and STUART E. (1986). *Mind over Machine*, New York, Free Press.
- FELMAN, SHOSHANA (1985). *Writing and Madness*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press.
- FOUCAULT, MICHEL (1980). *Knowledge/Power*, New York, Pantheon Books.
- GIDDENS, ANTHONY (1984). *The Construction of Society*, Berkeley, University of California Press.
- GUATTARI, FELIX (1984). *Molecular Revolution*, London, Penguin Books.
- HASSAN, IHAB (1985). "The Culture of Postmodernism", *Theory, Culture and Society* 2, 119-130.
- HORKHEIMER, MAX (1982). *Critical Theory*, New York, Continuum.
- HOY, DAVID (1985). "Jacques Derrida", pp. 41-64 in *The Return of Grand Theory in the Human Sciences*, ed. Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press.
- KRISTEVA, JULIA (1980). *Desire in Language*, New York, Columbia University Press.
- LACAN, JACQUES (1977). *Ecrits*, New York, Norton.
- LINGIS, ALPHONSO (1986). *Libido*, Bloomington, Indiana University Press.
- LUHMANN, NIKLAS (1982). *The Differentiation of Society*, New York, Columbia University Press.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1984a). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS (1984b). *Driftworks*, New York, Semiotext(e).
- LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS and THÉBAUD, JEAN-LOUP (1985). *Just Gaming*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MAYRL, WILLIAM W. (1977). "Ethnomethodology: Sociology without Society?" pp. 262-279 in *Understanding Social Inquiry*, ed. F.R. Dallmayr, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1973). *The Prose of the World*, Evanston, Northwestern University Press.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1968). *The Visible and the Invisible*, Evanston, Northwestern University Press.
- MITCHELL, W.J.T. (1986). *Iconology*, Chicago, University of Chicago Press.
- MURPHY, JOHN W. (1985). "The Centered Society and the Sacrifice of Human Freedom", *et cetera* 42, pp. 109-118.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1924). *Joyful Wisdom*, New York, Macmillan.
- POPPER, KARL (1982). *The Open Universe*, Totowa, New Jersey, Rowman and Littlefield.
- THOM, RENÉ (1975). *Structural Stability and Morphogenesis*, Reading, MA: Benjamin.
- THOMPSON, JOHN B. (1984). *Studies in the Theory of Ideology*, Berkeley, University of California Press.
- TOULMIN, STEPHEN (1982). *The Return to Cosmology: Postmodern Science and the Theology of Nature*, Berkeley, University of California Press.
- STRYKER, SHELDON (1980). *Symbolic Interactionism. A Social Structural Version*, Menlo Park, Benjamin Cummings.

برايتون بولكا

الحقيقة والمجاز

التفسير ، كمارسة فلسفية وأدبية

التحليل ، والتفسير

حين يكتب أوبراخ Auerbach في Mimesis (التقليد ، المحاكاة) : "تمثيل الحقيقة في الأدب الغربي The Representation of Reality in Western Literature أنه ، ولو كان في الوسع تحليل أعمال هوميروس ، فإنه لا يمكن تفسيرها ؛ وبه القارئ إلى أنه ليس كل خطاب شفاهي يتضمن بنية للتفسير ؛ كما أن هناك خطايا يجب لكي يقرأ أن يفهم - ذلك هو خطاب الكتاب المقدس وورثته ، على سبيل المثال . ومع أن كتاب Mimesis قد عرف ونال تقديراً منذ زمن بعيد . فإن ثرائه لم يلاحظوا بما يكفي أن ما أتاح لأوبراخ أن يقرأ الأدب الغربي مثل هذه القراءة المتعمقة الذكية هو بالذات التمييز النقدي الذي أجراه بين التحليل والتفسير ، بين ما هو مجرد ، أو ينقصه (أي يجهل) التفسير ، وبين ما يتضمن الوعي بالتفسير . ونظراً لأن أوبراخ لم يقدر التمييز بطريقة منهجية بين التحليل وبين التفسير ، فلا عجب أن الفلاسفة والنقاد لم يدركوا أن التفرقة بين التحليل والتفسير تفترض نظرية عامة للتفسير تطبق على الفلسفة ، كما تطبق على الأدب (١) .

(١) لا يعلق أوبراخ نفسه بصراحة منهجية على المبادئ العامة للتفسير على الطريقة التي اتبعها في معالجة نصوصه في كتابه Mimesis .

ترجمة : أحمد رضا .

الحقيقة والمجاز

وفي هذه المجلة ، أعرض أن التفكير بعناية في التمييز بين التحليل والتفسير يتضمن مراجعة أساسية لمفهومنا عن كل من الفلسفة والأدب ، بداية بالإغريق (٢) . وتتضمن هذه المراجعة عدة خطوات . أولاً ، هوميروس ، فليس هو وحده الذي لا يتيسر تفسير أعماله ، بل أيضاً أولئك الذين نسميهم خلفاء أفلاطون وأرسطو ؛ أي كتاب التراجيديا الإغريق ، لأن الواقع المتمثل في الملحمة والتراجيديا الكلاسيكيين ، وفي الكوميديا أيضاً لا يقتضي ضمناً التفسير أو يعبر عنه ، ثانياً ، لا يمكن أيضاً تفسير الأدب الإغريقي ، وبالمثل الفلسفة الإغريقية بداية من الفلاسفة السابقين على سقراط ، ثم سقراط نفسه ، وأفلاطون ، وأرسطو ، ثالثاً ، نشأ التفسير للكتاب المقدس من خلال مفاهيمه عن الخلق ، والعهد ، والخطيئة ، والخلاص ، والتحرير . ويبين الكتاب المقدس أن التفسير يعبر عن الوجود ، وأن الوجود يقتضي التفسير . رابعاً ، الخطاب الذي يتطلب التفسير ، ولا يكون قابلاً فقط للتحليل هو وحده الخطاب الفلسفي أو الأدبي . خامساً ، التمييز الذي يمثل الفرق كله ، ليس هو التمييز بين الفلسفة والأدب ، ولكنه التمييز بين ما يقبل التفسير ويتطلبه ، وبين ما هو قابل فقط للتحليل ولا يمكن تفسيره . سادساً وأخيراً ، الفلسفة والأدب ، باعتبارهما يقتضيان تفسيراً يقوم على أساس الكتاب المقدس ، لا على أساس مقال كلاسيكي أو أي مقال آخر خارج الكتاب المقدس . وبالإجمال فإن أسلوب الكلام الذي نسميه فلسفة يعبر عن الحقيقة ، وأسلوب الكلام الذي نسميه أدباً يتضمن مجازاً . فبنية التفسير هي في وقت واحد حقيقية ومجازية . وكل من الحقيقة والمجاز يتطلب تفسيراً . ذلك لأنهما على غرار "الشئ في نفسه" (في فلسفة كانط) لا يمكن معرفتهما ، على أنهما مجرد موضوعات ذات تجربة حساسة (أو جوهريّة) أو ذات تجربة عقلانية (أو صورية) . والحقيقة ليست هي اليقين ، ولا تختلط بأي شئ يقيني . الحقيقة ليست يقينية أو ملتبسة ؛ هي "الهرية" التي تفرض نفسها . ككل ، وتخلق العالم من العدم . أما المجاز فليس هو التشبيه ، التشبيه الذي يعتمد على شيء

(٢) انظر مؤلفي : *Dialectic of Biblical Critique : Interpretation and Existence*, New York and London, 1986, and my forthcoming *Truth and Interpretation : An Essay in Thinking*.

* من أجل تطوير منهاجي لوجهة النظر هذه "

يختلف كل الاختلاف عن ذاته . المجاز ليس مشابها أو غير مشابه لأي شيء آخر . إنه تلك الهوية التي تفرض نفسها إجمالاً ، فتخلق الكلمة من لاشئ . والحقيقة تتضمن "مقولة" المجاز ، في حين أن المجاز يعبر حتما عن الحقيقة . يقول "هيجل" إن الفكرة المجردة هي المضمون ، والحقيقة العقلية يعبر عنها من خلال واقعية المجاز ، والمجاز الواقعي يتضمن الحقيقة العقلية . والحقيقة والمجاز يكرنان معا منطق (ديالكتيك) التفسير.

التفكير المنهجي في التمييز بين التحليل والتفسير يرينا أن الفلسفة والأدب يشتركان في قاعدة تفسيرية واحدة ، وأن التفسير توراتي (نسبة للتوراة) في بنيته ، وأن مظاهر العالم خارج التوراة لا يمكن تفسيرها ، أو تخليصها ، مما يذكرنا بعنوان الدراسة المتعمقة لبارفيلد Barfield في الوثنية . إن التوجيه الأساسي إلى الكيفية التي نتصور بها مفهوم الفلسفة والأدب يتضمن في الوقت نفسه إثبات أن كلا منهما قائم على أساس التفسير ، أو تطلبه ، وأن التفسير يتضمن مفهوما قاطعاً للحقيقة وليس فقط محايداً ، أو وضعياً ، أو تحليلياً ، أو علمياً) فيما يتطلبه منا ؛ وأن الضرورة الملحة جدلية في ممارستها ، وفي كيانها في العالم . والتفسير نقدي - نقد عقل المجرد ؛ وإثبات أنه (كما يرينا كانط) إذا كان العقل مستثلاً عن الأزمة التي تولدها رغبته في معرفة الأشياء في ذاتها ، فإنه يجب أن يقوم على أساس معالجة تشكيل العالم على أنه مجاز دنيا الغايات .

القاعدة الذهبية ، والخطاب التوراتي

أساس النقد ، والتفسير ، وديالكتيك الحقيقة والمجاز هو " القاعدة الذهبية " التي تقضي بأنه لا يمكن أن نتصور وجود قاعدة أكثر كمالاً منها . القاعدة الذهبية تتضمن الحجة الأونطولوجية (نسبة إلى الوجود - المترجم) أنه لا يوجد سوى كائن واحد لا يمكن أن نتصور عدم وجوده ؛ ذلك هو الوجود المفكر ، أو التفكير الوجودي - الوجود بمثابة

الحقيقة والمجاز

"المفاهيم" في مقال هيجل ؛ و"مارد" العدم عند ولاس ستيفنز Wallace Stevens ؛ و"أنا أفكر ، إذن أنا موجود" في مقال ديكرت . والتفكير يتضمن الوجود كهدف له (وجود الجار) . وبين كيركجارد Kierkegaard في "أعمال الحب" ، أن "حب الجار" . كما يقول ريكور Ricoeur هو هبة الفكر "الجار يبحث على التفكير" (٣) إن التعرف المتبادل بين المرء ذاته وبين الآخر - أي الجار - يلزم الطرفين في الحوار بين الذات "أنا" ، والغير "أنت" بحيث أنه لكي يكون أي منهما صادقا ، يتعين أن يكون الاثنان صادقين . إن فكرة أن يكون شخصان مختلفان أحدهما عن الآخر صادقين مع اختلافهما (لا بالرغم عن اختلافهما) تعبر عن الفرق بين التحليل القائم على أساس مبدأ التناقض (وشقيقتيه مبدأ التماثل ، ومبدأ الوسط المستبعد) وبين التفسير باعتباره القاعدة الذهبية للوجود ، والذي يضم المقارنة المزدوجة ، أن الحقيقة توجد فقط في مجازاتها ، لا في ذاتها ، وأن المجازات لا يمكن تمييزها عن صور الوحي الكاذب إلا حيثما ترمي إلى أن تجعل من الحقيقة الرابطة المشتركة الوجود . وأساس كل حقيقة هو المجاز (الخيال : الاختراع ، ممارسة الحياة) ، وأساس المجاز هو الحقيقة (تتكون الحياة من التهامها بالحقيقة) (٤) .

إن التفرقة بين تناقض التحليل ، وبين مفارقة paradox التفسير هي بذلك تلك

(٣) ريكور : - "The 'Conclusion' of Ricoeur's Finitudine e colpa is entitled 'Il simbolo dà a pensare'".

(٤) كتب القديس أوغسطينس St. Augustine في كتابه "اعترافات" أنه ، تبعا لإنجيل متى (الإصحاح الثاني والعشرون ، ٤٠) مدام أن "الناموس كله والأنبياء" يتعلقان بالوصيتين "حب الرب" فوق كل شيء ، وحب "قريبك كنفسك" ، و"مادمت أومن بهاتين الوصيتين واعترف من كل قلبي بصدقتهما ، فما الذي يضيرني أن يكون في الإمكان تفسير هذه الكلمات (الكلمات الإقتحافية للتوراة : في البداية خلق الرب السماوات والأرض) بعدة طرق ، قد تكون كلها صحيحة ؟ كيف يضيرني إن فهمت ما يقصده الكاتب بمعنى يختلف عما يفهمه شخص آخر ؟ كلنا ، نحن الذين نقرأ هذه الكلمات نبذل أقصى ما في وسعنا لتكتشف ونفهم ما كان يحاول بخاطره ؛ ومادمتا نصدق أنه كتب الحق . فلماذا لا نجري على الافتراض بأنه كتب شيئا نعرف أو نظن أنه كاذب . وعلى ذلك ، فمن حيث أن كلاً منا يحاول بكل ما في وسعه أن يفهم في "الكتاب المقدس" ما عناه الكاتب بنصروحه ، فما الضرر في أن يؤمن القارئ بما تبين له ، أنت يا نهراس العقل الصادقة كلها ، أنه المعنى الحقيقي ؟ وربما لا يكون هذا هو المعنى الذي كان بخاطر الكاتب ؛ ومع ذلك فإنه كان هو أيضا يرى في هذه العبارات ، معنى صادقا ، ولو أنه قد يكون مختلفا عما فهمه القارئ" (XII.18,295-6) .

التي يفترضها اسبينوزا Spinoza في كتابه "المعالجة اللاهوتية السياسية" Theologico Political Tractatus ، حيث يوضح أن فكرة سليمة عن السيادة السياسية تتطلب تصورا للسلطة بحيث يكون كل من الفلسفة واللاهوت حقيقيا ، فقط طالما كان كل منهما يعترف بأن الآخر حقيقي وصادق^(٥) . واسبينوزا لا يضع جنبا إلى جنب صراحة التناقض - باعتباره القانون المحتوم الذي يجعل كل المظاهر ملتبسة ، والمفارقة باعتبارها القانون الجدلي (الديالكتيكي) الذي يماثل الحقيقة بالمجاز ... ولكنه يسلم بالفعل بأن بنية السيادة نفسها - التي توحد الفرد والمجموع بالتساوي ، وبحرية - هي القاعدة الذهبية للموجود ، تلك التي يسميها الإحسان أو المحبة . واسبينوزا هو أول وآخر الفلاسفة العظام ، الذي جعل الكتاب المقدس ومفهومه في التفسير القاعدة الذهبية للموجود ، ومركزاً للشرح الفلسفي . وهو إذ يوضح أن الكتاب المقدس يجب أن يفسر من ذاته وحدها ، التي لا تخضع لمفهوم للحقيقة خارجها (مفهوم حرفي ليقين) ولا لمفهوم مجازي مماثل تماماً لذاته (مفهوم الصورة على أنها وثنية) ، فإنه يبين أن كلا من الفلسفة واللاهوت يجب تفسيره ، وليس فقط تحليله ؛ وبعبارة أخرى أن الفلسفة واللاهوت تتضمنان إسنادات إلى نصوص أساسية يتحتم تفسيرها بذاتها وحدها . إلا أن النصوص الأساسية تتطلب قراءاً ممتازين يطالبون بالتفسير حسب معاييرهم الخاصة . وكل من النص الممتاز والقارئ الممتاز يلتزم بالقاعدة الذهبية التي هي منطق الوجود الذي يبين أنه لكي يكون كل منهما حقيقيا ، يجب أن يكون الإثنين حقيقيين في وقت واحد . لاغراهة إذن أن يصل اسبينوزا في كتابه Theologico Political Tractatus إلى فكرة السيادة على أنها ديموقراطية عن طريق مفهوم للتفسير يقوم صراحة على أساس من الكتاب المقدس باعتباره المعيار الصادق العام للحقيقة ، حسب تعريفه لها في كتابه L'Éthique (الأخلاق) ؛ تتطلب الحقيقة تفسيرا ، حسب معيارها الرئيسي ؛ تتطلب قارئا تتضمن سلطته وتعبّر عن الاعتراف المتبادل بالغير . واسبينوزا لا يجعل من الأدب

(٥) أنظر مقالتي (برايعون پولكا) : "اسبينوزا والفرقة بين الفلسفة واللاهوت" الذي سرف يظهر في صحيفة Journal of Religious Studies .

الحقيقة والمجاز

موضوعا جوهريا للكتابة Tractatus ، إلا أن مفهومه عن حرية الفكر والتعبير يدل بوضوح على أن طائفته السامية القائمة على أساس القاعدة الذهبية هي المواطن الحقيقي للخطاب الأدبي ، بخلاف " المدينة " Polis عند أفلاطون ، التي يستبعد منها الشعر على أنه مجاز ينزل " بشكل " الحقيقة اليقينية إلى مظهر ملتبس أو متناقض .

مبدأ التناقض ، والمقال الإغريقي

التفرقة التي يجريها أسبينوزا بين الفلسفة واللاهوت ، بحيث أن كلا منهما ، باعتباره الحق الأسى بذاته يجب أن يفسر من ذاته وحدها ، هذه التفرقة تتجسد مفارقة . وهي أن الحقيقة لا تعرف إلا بمجازاتها ، وأن المجاز تعبير عن الحقيقة . واسبينوزا مثله مثل ديكرارت قبله ، يتحاشى مبدأ التناقض ، من حيث أنه يشكل ضمنا فكر پارمنيدس ، وهرقليطس ، ثم صاغه صراحة أفلاطون وأرسطو على أنه المبدأ الأساسي للحقيقة . إن وجوب تفسير الحقيقة اعتبارا من مجازاتها وحدها ، وكون الحقيقة مجسدة في حياة البشر أمور لا يتصورها أولئك الذين يحكمهم مبدأ التناقض ، والذين تنجلي لهم ظواهرهم متناقضة تناقضا حتميا . ومبدأ التناقض الذي يجعل الأفراد يجهلون كل شيء يخالفهم ، هذا المبدأ يعكس الجهل الفلسفي بالقدر ، ذلك "الغير" الذي يسخر بلا تبصر كل من الآلهة والبشر إلى ذلك التأمل ، تأمل المنشدين (الكورس) في "أوديب ملكا" Oedipus The King : " لا تعتبر أي إنسان سعيداً حتى يموت " . ويدين مبدأ التناقض حتما كل مظاهر السعادة ، وكل حركة في العالم ، وكل محاولة لبلوغ الخير . جهلا بالتناقض . ذلك لأن البحث عن الخير ، أو الرغبة فيه ، كما يشرح سقراط بذلك هو قماما الافتقار إليه ، أو الجهل به . إنك لا تستطيع البحث عما تعرفه ، أو عما تجهله : فلو كنت تعرف الخير ، فلذلك لأنك وجدته ، فلم تعد تبحث عنه ، فإن لم تول تبحث ، فذلك لأنك تجهل دوما ما تبحث عنه .

ففي الندوة Symposium ، وبعد أن ألقى كل الحاضرين خطبهم في امتداح الحب Eros ، يبرهن سقراط على أن الحب ، أو الرغبة هو الافتقار إلى ما يبحث عنه المرء أو

يجهله . وعلى ذلك فإن الفلسفة ، باعتبارها حب الحكمة ، هي نفسها الاقتتار إلى المعرفة ، أو الجهل بما هو خير . ويوضح سقراط أن الآلهة ليست فلسفية ، لأنها لا تستطيع أن تكون ودودة مع من يعارضها ، لأنه يجهلها ، ومع أولئك الذين ينشدون الحكمة ، ومعرفة الخير ، أي يبحثون عنها ، أو يلتفتون إليها . الفلاسفة هم أولئك الذين يجهلون الخير في ذاته ، أو يعارضون ما هو خير بالنسبة فقط لذاته . وفي ذلك نذكر التفرقة التي يجريها أرسطو في "أخلاقيات نيقوماخوس" Eth- Nicomachean ics بين الأشياء المعروفة لنا ، والأشياء المعروفة في ذاتها . إن ما يجمعه سقراط في خطابه الذي يمتدح به الحب ، وهو في الواقع امتداح للجهل بالخير الأسعي ، يتجلى من خلال الحقيقة المتناقضة ، وهي أن الخير ، أو روح سقراط الطيبة ، يتكشف لنا من خلال خطاب "القياداس" Alcibiades المشوش أو الجاهل ، الذي يمتدح به سقراط (٦).

ولما كان القياداس محبا لسقراط ، ويريد الاستحواذ على جسده ، فإنه يعتبر الفيلسوف الكامل لأنه يقتدر إلى ، أو يجهل ما يريد . ولما كان سقراط هو الشخص

(٦) في وصف ديوتوما Diotoma السابق لإرتقاء الروح من المجالات السفلى خلال المجالات العليا إلى التأمل في الجمال الصافي ذاته ، أي ذلك الشكل من الجمال المعروف فقط في ذاته ، يتضح (لنا نحن الذين نتصور عدم قابلية التحليل للفهم من وجهة النظر التفسيرية) أنه من غير المفهوم ، وسيظل غير مفهوم دائما كيف يكون هناك حركة من الأسفل إلى أعلى ، من الغرض إلى المبدأ ، من الأشياء المعروفة لنا إلى أشياء معروفة في ذاتها ، من الرأي أو المظهر (تحت الخط المدون في "الجمهورية" بقانون التناقض) إلى المعرفة أو الحقيقة الواقعة (فوق الخط) ، من النتيجة إلى السبب (تذكرة بالغائية الجرفاء أو البراهين التي تنفيا إثبات وجود إله) . في الإمكان فقط تحليل أفلاطون ، إنما لا يمكن تفسيره . وكما يوضح عرف الفلسفة الذي يشمل ديكاوت ، واسمينوزا ، وكانط ، وهيجل ، وكيركجارد : أن التفسير يستخدم الحجة الأوتولوجية للوجود : أنا أفكر ، إذن أنا موجود . في ومعنا أن نقاش (موضوع الوجود) فقط "من" (على أساس) الوجود نفسه ، وليس (من مجرد احتمال الوجود ، مما هو خارج الوجود) لإثبات الوجود . الوجود لا يخضع للأضداد المتناقضة الخاصة بالثبوت ، والقناء . ولكنه مخلوق من العدم ، الذي ليس هو في البداية وجودا . إن الأساس الوحيد للوجود هو الوجود نفسه ، كما أن الأساس الوحيد للتفسير هو التفسير نفسه . إن المرة لا يجادل إلا "من" مبدأ التفسير (وليس "إلى" مبدأ التفسير إنطلاقا من افتراض خارج مبدأ التفسير أو سابق عليه) . ففي البداية ، كان التفسير - كما يقول بوبر Buber ، التفسير هو المبدأ .

المحبوب ، المرغوب فيه والمنشود ، فإنه النموذج الكامل للإله ، ذلك الذي لا يُمكن الود للفيلسوف الذي يفتقر إلى صلاح الروح ، فإنه يشتهي الجسد بجهالة . يترتب على ذلك إذن ، بمنطق التناقض المحتوم أنه إذا كان ما يقوله القبياس وهو ثمل مديحا في روح سقراط السامية صحيحا ، فإنه صادر مع ذلك من شخص يجهل ما يقول ؛ وإذا كان ماقاله هذا قد قيل كذبا ، فإن هذا القول مع ذلك صحيح . ذلك أن الخطأ وما يحتويه أضعاف متناقضة دائما في دنيا الإغريق . والتحليل هو أسلوبهم الوحيد في الفهم . ولكننا ، بخلاف سقراط ، نعرف على الأقل ، ليس فقط أننا نجهل الخير ، ولكن أن ما لا نعرفه أن ما هو جيد بالفعل في التفسير (تفسير الخير) لا وجود له في دنيا الإغريق .

إن التناقض المفهوم ضمنا في "الفلسفة" *Philosophia* ، وهو أنها تقول ما تفتقر إليه ، وتفتقر إلى ما تقوله - يوضحه أرسطو في مناقشته الصداقة في "أخلاقيات نيقوماخوس" . ومع أن أرسطو يبدو كأنه يريد أن يثبت أن في الصداقة بين الأقران ، يتحدد الأصدقاء في جهنم المتبادل للخير ، فإن ما يقوله بالفعل هو أن العكس هو الصحيح . فإذا تمنى شخص لصديق له أعظم الخير - وهو أن يكون إله خالدا ، فإن أرسطو يبين عندئذ انعدام الصداقة ، لأنه يستحيل على مخلوق بشري أن يكون صديقا لإله (وبعبارة أخرى ، أن الآلهة ليست فلاسفة) . يتبع ذلك أن أرسطو يلاحظ أنه إذا تمنى المرء لصديقه أعظم خير ، كان على الصديق أن يبقى كما هو ، بشرا فانيا ؛ أي يعارض أو يفتقر إلى الخير الأسمى عند الآلهة . ومع ذلك لا ينتهي أرسطو إلى هذه النتيجة الظاهرية التي تحتفظ بموقف الشعراء التقليدي المتعارض بين فناء البشر ، وخلود الخير الإلهي العظيم (٧) ، إذ يضيف في استنتاجه الختامي : " ولكن الصديق ربما لا يتمنى لصديقه الخير الأعظم ، لأن كل إنسان يتمنى لنفسه فقط كل الخير " (VIII.7,1159)

(٧) نذكر أن كلا من أفلاطون وأرسطو يعترف (ولكن لا يحول) التعارض التقليدي بين الفناء (المفسر بلاحول) ، والخلود (اللامتغير بئانا) ؛ بين البشر الفانيين ، والآلهة الخالدين ، كما يهدد لدى الشعراء (مثل هوميروس ، وبنداروس) بالفصل لا بين البشر والآلهة ، ولكن بين الجسد الفاني ، والروح الخالدة (أفلاطون) ، وبين الروح الفانية (تلك التي تحي الجسم) ، والأجزاء الخالدة من الروح ، "نحو" (أرسطو) . ولكن لما كان التعارض بين الفانيين والخالدين عند هوميروس وبنداروس غير مفهوم بالمرّة - يمكن تحليله ، إننا لا يمكن تفسيره ، حسب التفرقة التي أجراها أويرباخ - كذلك فإن التعارض بين الحياة الفانية (المتغيرة) ، والروح الخالدة (غير المتغيرة) أي (نحن) ، متناقض تماما وغير مفهوم . في الإمكان تحليل التمييز بين ما هو معروف بالنسبة لنا فقط ، وما هو معروف فقط في ذاته ، إننا لا يمكن تفسير هذا التمييز ؛ ذلك لأن التفسير يفترض مقدما أساسا مشعرا ، وروية مشعرة توحد جانبي التعارض . أما ما لا يمكن معرفته في التعارض الإغريقي ، تما ليبدأ التناقض ، فهو بالذات ما يمكن أن تكونه هذه الروية . ومن أي جانب من الخط الفاصل تقع هذه الروية ، حيث يمكن القول بأن الخير ينقسم بين الجانبين : من جانب الخير المنتمي إلينا ، أو جانب الخير في ذاته ولذلك - لأنه لا يمكن أن يقع في الجانبين في وقت واحد (مثل القاعدة للحيية) - الأمر الذي يكشف عن كونه متناقضا ، لا يرى ، ويجهل ما تقوله ، أما الجهل بالخير ، أو ما في الجهل من خير .

الخير الأعظم ؛ كما يستنتج أرسطو، هو الذي يتمناه كل إنسان لنفسه ، لا لصديقه : ذلك أن يكون إليها خالداً ، لا هاشراً فانها " (٨) . وفكرة الصداقة بين البشر ، وبالذات كفكرة الفلسفة ، تبين أنها ، بمثابة رغبة ، أو عوز تجهل ما هو خير في ذاته ، وما هو خالد وإلهي . وتتعارض مع ما هو بشر فان ، أي على نقيض ما هو خالد . الأصدقاء لا يمكن أن يكونوا متحدتين في معرفة الخير ، لأن الخير هو بالذات ما يجعلهم متعارضين . ومن جهة أخرى إذا كان الأصدقاء متحدين في جهلهم الخير ، فإنهم متعارضون إزاء الخير . وهكذا فإن منطق التناقض حتمي لا يرحم .

لا ننسى أنه لما أبان لنا أرسطو أن الصداقة بين الأقران تخضع لمبدأ التناقض ، لأن خير الإنسان هو دائماً ذلك الخير المماثل أبداً لذاته ، أو مناقض لذاته (مناقضة فانية) ، فإنه (أي أرسطو) يناقش الصداقة على أنها قائمة في حالات متباينة ، في كل من الأسرة ، حيث يفرض المواطن البالغ ، من الذكور سيطرته على زوجته وأبنائه وعبيده، وفي المدينة Polis حيث "الملك" ، أو الطبقة الأرستقراطية ، أو الكثرة الديوقراطية تحكم سائر الأفراد . ومع ذلك ، لا يمكن حسب مبدأ التناقض أن نتصور سيطرة الكل على الكل ، الأمر الذي يسميه اسپينوزا سيادة الديوقراطية ؛ أي القضية اللاتية . والإغريق ، كما يوضح هيجل بذلك ، في تصورهم السيادة على أنها لشخص واحد ، أو بضعة أشخاص، أو الكثرة ، تحكم سائر الأفراد ، فإنهم يحتفظون دائماً في قرارة نفوسهم بالتعارض الأعصى بين الحاكم والمحكوم ، ولا يتصورون السياسة على أنها الحكم الديوقراطي للكل على الكل ، حيث يكون من يتولى الحكم (كوحدة المفارقة ، المتميزة عن تعارض الأضداد) حاكماً ومحكوماً ، ومواطناً ورعية في آن واحد . والمواطنون باعتبارهم رعاها يحكمون أنفسهم بأنفسهم ، يفسرون الوجود فقط من وجهة نظروهم ، ويتمردون على مبدأ التناقض الذي ينزل حتماً بكل مظاهر السعادة البشرية إلى مرتبة الجهالة ، والمعصية، والموت . إنهم يريدون أن يعيشوا تبعاً للقاعدة الذهبية التي تتجسد وصية الإله للشعب

(٨) هذه النتيجة متساقطة مع الكتاب العاشر من "أخلاقيات نيقوماخوس" (حيث تنبدي غاية جوهر الإنسان ، ذاته "نحن" nous ، في المادة الإلهية المتناهية الخالدة ؛ اللامتغيرة) ؛ وفي الكتاب الثالث "في الروح" (حيث الخالد "نحن" يتبدى منفصلاً من الجزء الثاني غير الواعي للروح) ؛ والجزء الثاني عشر بشأن الميتافيزيقا (حيث المحرك الأول يتخذ مظهر الفكر الخالد الذي يفكر في ذاته) .

الحقيقة والمجاز

المختار في سفر "تثنية الاشتراع" Deuteronomy (من أسفار التوراة) رقم ٣٠ : " أختر الحياة ، لا الموت ؛ " . الحياة في الميثاق مختارة من نفسها فقط . وعلى خلاف التناسل الذي يعكس هدم (موت) الأضداد ، يكون الخلق من العدم ، العدم الذي لا يخلق الحياة . المرء ، في دنيا الإغريق ، يجهل دائما نقيضه ، أو لا يراه ؛ فالنقيض يعكس الجهل أو العمى ؛ والتعارض يعني دائما الجهل أو العمى . التعارض المحتوم بين الواحد والكثرة ، بين الواقع والظاهر ، بين الروح والجسد ، بين الحاكم والمحكوم يعكس مبدأ التناقض الذي يدين الحياة حتما باعتبارها مجرد مظهر لتيار متدفق ، وحدته أو قاعدته دائما شيء خلاف نفسه . ومبدأ الأضداد ، وهو المواجهة العمياء ، ينعكس في المقال الفلسفي على أنه قانون التناقض ، وفي المقال الأدبي على أنه القدر ؛ فكل واحد ليس إلا المرأة الصادقة للآخر . ومذهب الأضداد - الحاكم لا يبصر أحوال العبيد ، والعبد يجهل حقيقة السيد - هو دائما مذهب متناقض ، لأنه ينكر أن الاثنين المتضادين يمكن أن يكونا معا حقيقيين . فإن كان أحدهما حقيقة ثابتة ، فلا بد أن يكون الآخر مجرد مظهر ملتبس . يتبع ذلك حتما أنه لكي أكون على حق ، فإن نقيضي لابد أن يكون مخطئا . وعلى ذلك فإن حتي يتوقف فلا تبصر على خطأ نقيضي .

ولعل أقوى تمثيل لمذهب التناقض المحتوم في دنيا الإغريق هو حكمة سقراط ، كما يعبر عنها في "جورجياس" Gorgias ؛ ذلك أنه من الأفضل للمرء أن يعاني الشر من أن يقترفه . ويوضح سقراط بالمعنى المنطق المحتوم لهذا الوضع من خلال الحوار الأفلاطوني ، ولكنه مؤثر بنوع خاص في "الدفاع" Apology حيث يبين لمخضومه ، حكام أثينا المجتمعين لمحاكمته ، إنه ليكون هو على حق ، فلا بد أن يكونوا هم مخطئين ، أي يظهرأ خطأهم بإعدامه . وقد يكون سقراط محقا فقط بإعدامه ، حتى تصح دعواه . ومن الأفضل له أن يعاني الظلم (من قبل الغير) بدلا من ان يوقع الأذى بالغير . عندئذ لابد أن يكون هناك آخرون يتولون إلهاءه (ويكونون على حق من وجهة نظرهم) . ومدينة الأثينيين Polis إذ وجدت سقراط مذنباً بالإلحاد ، وحكمت عليه بالموت ، فإنها تثبت بصورة لا تقل صلاحية عن سقراط نفسه صحة منطق التناقض الإغريقي . ويمكن رؤية سقراط وهو يكايد الشر أكثر من رؤيته وهو يقترفه ، فقط إذا أودى ، وأكره على تحمل الأذى ؛ وبعبارة أخرى إذا أعدم . وإذا كان الأفضل لسقراط أن

يتحمل الأذى (من الغير) بدلا من أن يوقعه (بالغير) ، عندئذ يكون من الأفضل للآخرين أن يوقعوا الأذى (بسقراط) بدلا من أن يتحملوا الأذى (منه) .

ويتوقف الخير السقراطي ترفعا أعلى على نقيضه ، فالواقع أن هذا الخير يحور نقيضه من أن يكون خصمه المحتوم ؛ فيوضح بعنف ، كما يحدث دائما أن الرجل السعيد الوحيد هو رجل ميت . ومع ذلك فالشيء الذي يصدنا ، نحن العصريين ، ورثة التوراة ، هو حقيقة - رغم أنها حقيقة لم تزل على نطاق واسع مجهولة من جراء الالتزام الأعلى مبدأ التناقض باعتباره قانون الحقيقة الراسخ - حقيقة أن سقراط لا يجادل البتة في أن الأفضل إرادة الخير للكافة ، بدلا من الاختيار بين معاناة الشر ، وإيقاع الأذى بالغير . إن معاناة الشر بدلا من الكفاح في سبيل الخير لدليل على "قدرة" تعكس الجهل بالخير .

إن العكس (الجدلي ، وليس الثنائي) لمبدأ التناقض ، هو القاعدة الذهبية ، التي تقول بأنه ليس ثمة شيء يناقض حب الإنسان لأخيه . القاعدة الذهبية لا تعرف أي نقيض لا تحتويه هوية فروقه ، تلك التي تشكل عمليكة الغايات ، الحياة في نطاق ميشاق التعايش . التناقض في نطاق القاعدة الذهبية لميشاق التعايش لا يعني حتما الجهل بالغير ، أو العمى ، ولكنه يكشف عن الحقيقة باعتبارها مجازا . ويلاحظ هيجل أن ما يميز إله العهد التوراتي عن سائر الآلهة - وبذلك يعترف بولائه للوصية الأولى - أنه معروف (مكشوف عنه) لدى الكافة . المعرفة المطلقة - معرفة الحقيقة (مجازا) على أنها روح ، لا على أنها اليقين الجدهي - تخلص المؤمن من حتمية مبدأ التناقض الأعلى.

إن الكشف عن الحقيقة هو المجاز الذي يلزم الكافة - كل من لهم آذان يسمعون بها ، وعيون يبصرون بها ، كل من يلتزم بالقاعدة الذهبية على أنها قانون الحياة . والعهد (المبشاق) لا يعترف بشيء يناقضه ، لأن الحياة تولد من العدم . وكل الخارجين عن العهد لا يمكن تفسيرهم ، اللهم إلا إذا سلموا بأن معاناة الشر ليست أفضل من اقترافه (أو أن اقتراف الشر ليس بدلا من معاناته) ، وأن هناك في جميع الأحوال شيئا واحدا ينبغي عمله ، ذلك هو الكفاح في سبيل الخير العميم .

التعارض أو الفرق - التعارض بين الحقيقة والمجاز ، والفرق بينهما - ذلك هو الحياة

الحقيقة والمجاز

نفسها - الشيء الذي يهب حياتنا طاقتها . هذا التعارض لا يعزي فقط إلى الجهل أو العمى ، إنما يجب أن يفهم علي أنه معرفة وحب ، على أنه خلق الحياة . أن ما أمرنا به المسيح بشدة أن نحب عدونا (كما نحب أنفسنا) يعني ببساطة أنه لا أعترض على الحب، مهما كانت الظواهر ، ولتقط كيركجارد معنى القاعدة الذهبية ، حين يبدي في مؤلفه "أعمال الحب" أن الحب يصدق كل شيء دون أن ينخدع حتى بالمظاهر المضللة لكل نقيض له . وأن يصدق المرء كل شيء لا يعني أن يكون ساذجا بجهالة أو بلا تبصر . أن تصدق كل شيء يعني أنه حتى من هو ضدك ، أي من يختلف عنك ، يعيش في الحقيقة ، ومهما كانت الفروق بينكما ، فإن التعارض لا يجعلك تتهم نقيضك بأنه أعمى أو جاهل ؛ وكونك لا تنخدع يعني أنك لا تنزل بسلوك من يخالفك إلى مجرد الجهل أو العمى، رغم أنه لا يجوز البتة أن ننكر قدرتك ، أو قدرتهم علي الجهل أو العمى . إن تصديق كل شيء يعني إرادة الحقيقة ، كما يقول نيتشه في "الحكمة السارة" Joyful Wisdom أن تصمم ألا تنخدع أحدا ، حتى ولو ضد مشيئتك .

من المهم أن نسلّم بأنه ، كما أن الحقيقة هي معيار ذاتها ، ومعيار الزيف ، كما يقول اسپينوزا ، فإن إرادة الحقيقة تتضمن عكسها ، أي خداع الذات . وسقراط ، مع مواطنيه الإغريق ، لا يعرف كلا من الحقيقة والخداع ، لأن كل منهما يقتصر بإرادة الخير على أنه "مقولة" من مقولات الحقيقة المعترف بها من الكافة . والعالم الإغريقي يتذبذب بين الشك واليقين ، بين "الشكل الأفلاطوني" باعتباره الانعكاس المؤكد للجهل ، و"الجهل السقراطي" باعتباره الانعكاس غير المحقق لشكل الخير . والشيء الملتبس بعامه "القدر" أكيد وأعمى . والشيء المحدد الفردي (الكائن البشري الفرد) ملتبس وجاهل .

وسقراط - كما يقول كيركجارد في كتابه "مفهوم السخرية" The concept of Irony - "يعرف أنه جاهل ، ولكنه لا يعرف ما يجهله . وعلى ذلك فسقراط لا يمكن أن يخدع أي إنسان ، لأن معرفة الخير أن يكون الإنسان نفسه خيرا ، أما الجهل فهو أن يواجه الخير بعدم اليقين . ويتبع ذلك إذن أن في أساطير يوم الحساب التي يختتم بها "جورجياس" Gorgias ، والجمهورية يعاقب الجهلة على ارتكابهم الشرور ، أي ارتكابهم ما يجهلونه ؛ في حين يكافأ الصالحون لبقائهم كما كانوا دوما مؤمنين - بأرواحهم الخالدة التي لم تغيرها تقلبات الحياة . والعقاب الأخروي يعكس تناقضات

الحياة الإغريقية . والإنسان السعيد الوحيد هو إنسان ميت . ولكن "الكورس" (جماعة المنشدين) المحي هو الذي ينشد هذه "اللازمة" ؛ في حين أن معاقبة الميت ، مثل تعذيب "سيسيفس" Sisyphus الأبدى تستمر أبدا الأبد . ويكتشف كل امرئ نفسه ، مع سقراط في ختام "الجمهورية" أن الرحلة الصاعدة آلاف السنين تنتهي بالغطس السفلي في الحياة ، وفي مياه نهر "ليثيد" Lethé (من أنهار الجحيم - المترجم) حيث ينسى الإنسان ، ليس فقط أنه لا يستطيع أن يخطو مرة ثانية في مياه النهر نفسه ، ولكنه لا يستطيع أن يخطو خطوة واحدة في تيار الحياة دون أن يخالف قانون التناقض الذي يعتبر كل الخطوات حتما متناقضة . إن محاولة الخطو ، ولو مرة واحدة في تيار الحياة تعني نسيان ما يفشل في فهمه تابع هيراكليس ، كما وصفته الفقرة الأخيرة من "الخوف والارتجاف" Fear and Trembling ؛ إنك لا تستطيع أن تقضي إلى أبعد من "إبراهيم" ، أبعد من الإيمان ، من القاعدة الذهبية ، أبعد من التعبير المجازي للحق ؛ دون أن ننسى أن قلب هيراكليس المتواصل لا يتميز عن نقبضه الثابت الذي لا يتغير لدى بارمنيدس . ومع ذلك فهو لا يبصره ، وهو يعتمد عليه بجهالة .

جهل سقراط ، خداع إبليس

وجدلية لتفسير

لما كان سقراط لا يعرف ما يجهله ، فإنه لا يخذلنا ولا يخدع نفسه . إنه مجرد مولد للأفكار ، دون أن تعرف ذلك . ولما كان هذا المولد عقيما كما يقول في Theatetus فإن كل الأفكار التي تتولد في العقول الشابة التي يربعاها أفكار تولد ميتة . وكل ولادة ، وكل حياة ، وكل حركة ، وكل خطوة نخطوها إنما هي ظاهرة ، تعكس الحتمية المفرطة للواقع المتناقض . ولكنك إن لم تكن تعرف أنك جاهل ، ولكن تريد بالأحرى أن تعرف ما يجهله ، فإن كل حركة تؤديها ، وخطوة نخطوها في تيار الحياة إنما تكون مصحوبة بشبح إبليس . وليس ثمة شيء ينخدع به سقراط ، أو يستطيع أن يخدع به الغير ؛ لأنه لا يملك أية فكرة عن الشيء الذي يجهله . جهله هو نسيان تام ، أو فراغ ، والطبيعة تمقت

الحقيقة والمجاز

الخواء، كما لا يكف أرسطو عن تذكيرنا بذلك . ولكننا إذا كنا مسئولين عن معرفة ما نجهله ، وعن الاتصال بنقيضنا ، بحيث أن ما يشكل الفرق بينه وبيننا يضئ حياتنا ، عندئذ يطرق عالمنا الخداع المتعمد ، خداع النفس والغير . وفي اللحظة التي يكون لحياتنا مطلب ، وموضوع ، أي الحقيقة بمعيارها الخاص ، عندئذ نستطيع أن نخدع أنفسنا ، ونخدع الغير بشأن هذا الموضوع ، وما يشكل حقيقته . إن كون الحقيقة تعرف لا في ذاتها ، ولكن فيما يعبر عنها ، في خيالاتها ، ومجازاتها ، يعني أن هناك دوما خطورة في تحويل الحقيقة إلى صورها الحساسة أو التجريبية من جهة ، ومن جهة أخرى في تجريدها الحقيقية بتطهيرها من صورها . وفي أي من التجريبية من جانب ، أو العقلانية من جانب آخر - فيما نسعيه مفاهيم التراسل والترابط المتعلقة بالحقيقة - يتولد الخداع من عدم التسليم بأن الحقيقة تتطلب حتما التفسير ، وأن التفسير يعبر بالمجاز عن الحقيقة . هذا في حين أن الخطيئة عند سقراط هي جهل بما يشكل كلا من الذات والغير ، وهي بالنسبة لأبليس معرفة ، المعرفة التي تحول تكوين الذات والغير إلى الجهل بالقاعدة الذهبية . والخداع عند أبليس له أسلوبان في المقال : مقال الجهل السقراطي ، ومقال المعرفة الأفلاطونية . وفي كل من الأسلوبين تعكس العدمية Nihilism إندماج الجهل بالمعرفة ، بحيث أن اتحاد الحقيقة والمجاز اتحاد ظاهري التناقض يتحول خلسة إلى مبدأ التناقض . وفي حين يلتزم سقراط عن جهالة مبدأ التناقض الذي يعنيه هو ومواطنيه الإغريق عن تناقضات الحياة - وتناقضات الحياة تعكس عماها - يلتزم إبليس وأتباعه عن معرفة مبدأ التناقض ، وبهذا يعمون أقرانهم من البشر عن مفارقة الحياة التي تتركز على جدلية الحقيقة والمجاز .

إن كون الفكر الإغريقي لا يتبدى إلا بالتحليل ، لا بالتفسير ، وأن خداع إبليس ينتقص من التفسير - المبنى على القاعدة الذهبية لجدلية الحقيقة والمجاز - وينزل به إلى التحليل باعتبار أنه انعكاس مناقض للوجود ، فهذا يكشف الاختيار الحاسم الذي تفرعه التوراة ، والعديد من الاختيارات الفلسفية والأدبية المستوحاة من التفسير التوراتي . والكنيوتة تخضع للتفسير - تبعاً لمعايير - ولكن ما هو ذاك التفسير إن لم يكن الحكم الصادر من الغير تبعاً للقاعدة الذهبية ؟

التفسير هو الاختيار الذي يجريه المرء منذ البداية ؛ والمرء لا يبدأ في الاختيار دون

أن تكون البداية قد اختيرت بالفعل . ولا يستطيع المرء أن يمتنع عن الاختيار : فعدم الاختيار ينتمي إلى الاختيار بمعياريه ؛ كما أن الشيء الوحيد الذي لا يملكه الإنسان هو إلا يكون حر الاختيار . إن حرية الاختيار لا تكون بين التفسير وعدم التفسير ، ذلك لأننا لا بد أن نسلم بأن كل رفض للتفسير يتضمن بالفعل تفسيراً (حتى ولو رفض الشخص المعني أي تفسير) . إن المسألة لا تتعلق بالتفسير أو عدم التفسير ، كما يقر بذلك هاملت : فلو اختار امرؤ أن يموت ، فإن الموت لا يعتبر اختياراً حقيقياً .

والإنسان لا يختار أبداً ألا يكون . المسألة ليست إذن أن نفسر أو لا نفسر ، إنما هي كيف نفسر ، سواء سلمنا أم لم نسلم ، في كابل وعينا بأن التفسير يتضمن ويعبر عن مفهوم للحياة يتضمن القاعدة الذهبية ، ومن ثم يلخص القصة التوراتية عن الخطيئة والفداء .

إلا أن الحياة الدينية ، كما ينهئنا كيركجارد في "الخوف والإرتجاف" تتضمن استعادة الحياة الدخيرة . ويهبر "إبراهيم" (الخليل) عن الحياة الأبدية من خلال حبه لإسحق ، في الحياة والممات . ويخضع حيناً للحياة دوماً للاختبار لمعرفة ما إذا كنا مخدوعين بجمالها (المجازي) أو بأبعادها الخلقية (الحقيقية) .

إن اعتناق الحياة الفاضلة مع الحياة الجمالية ، فيما يسميه كانط وهيكل الحساسية (وهي الجانب المباشر للتجريد) ، والفهم (الجانب المجرد للتجربة المباشرة) بحيث يكون كل منهما حقيقياً إن كان الاثنان حقيقيين ؛ ذلك أن يكون الإنسان مدركا لمنطق الوجود . وهذا هو بالذات المصطلح الذي يستخدمه كيركجارد (أي منطق الوجود) باسمه المستعار في رسالته Concluding Unscientific Postscript (حاشية نهائية لا علمية) يستخدمه ليصف المقولة الدينية على أنها أولوية الحياة التي تربط بأسلوب تأليني ما هو جمالي بما هو أخلاقي . والقاعدة الذهبية ، باعتبارها منطق الحياة تسري على العالم ، ولو أنها ليست من العالم .

القاعدة الذهبية تعرف العالم على أنه من خلقها ، رغم أن العالم ، في مواجهتها يعرف أنه ليس كذلك . القاعدة الذهبية تسطع في الظلام ، ولم يقض عليها الظلام .

الحقيقة والمجاز ؛ باعتبارهما العمل التفسيري للفلسفة والأدب

في الوسع التغلب على الرأي المسبق القوي الذي يواجه الفلسفة والأدب ، إذا سلمنا فقط بأنهما يتعلقان بقانون الحياة الجدلي بحيث أن كلا منهما لا يكون حقيقيًا إلا إذا كان الاثنان معًا حقيقيين . وغوةً جهما الحقيقي ليس هو التعارض الأطلاقوني الأعلى بين الفلسفة والشعر ، بين حب الحكمة باعتباره افتقاراً مطلقاً للحكمة ، وإبداع شعري تصوراته للمدينة مجرود تشبيهات تهدمها الرؤي المضادة التي تعكس الجهل بها . النموذج الحقيقي لكل من الفلسفة والأدب هو القاعدة الذهبية للتفسير الذي نجد حقيقته في معيار المجاز ، والذي لاتفسر مجازاته إلا بحقيقتها وحدها . ويجري التفسير في العالم على أنه التباين الذي يقيم اعتباراً بالمطلب الجدلي الذي يقضي بأنه ليس ثمة فرق لا يمكن تفسيره سوى ذلك الفرق الذي لايقبل بحسن نية أي تفسير ينطلق من ذاته . التفسير هو معياره المجازي لكل من الحقيقة ، وما لايسلم أنه بذاته هو الحقيقة ، الحقيقة التي لاتدرك مجازاتها ، كما نجدتها في كل من سمات سقراط الجاهلة ، وسمات إبليس المخادعة . الحقيقة تعرف فقط في مجازاتها - في التصورات الشائعة في حياتنا . المجاز يُعبر عنه فقط في انتمائه إلى الحقيقة - العلة المشتركة لحياتنا .

هناك كمية لاحصر لها من الكتابات الفلسفية والأدبية ، متعارضة تعارضا خفيا ، ومن ثم يتعلم عليها أن تدرك منطق الحقيقة والمجاز ؛ فهي ليست فلسفة أو أدبا . إن ما يميز الفلسفة من الأدب شيء طفيف (في أغلب الأحوال لا نجد مشقة في أن نسمي عملا ما فلسفة ، وعملا آخر أدبا ، وقد نضيف أنه يستحيل علينا أن نغير أي منهما عن المقال الديني ، ونحن في ذلك على صواب) . النقطة الجوهرية هي أن الفلسفة والأدب يتحدان في ضرورة أن يجري تفسيرهما في ذاتهما ، ولذاتهما ، ويتطلبان قراءاً ، الحقيقة عندهم تكون بمعيارها المجازي . ويجب على كل من الفلسفة والأدب ، فوق كل شيء ، وفي وقتنا الحاضر أن يتعرف على ما ليس بحقيقة فلسفية ، ومجاز أدبي - خاصة فيما يتعلق بالفلسفة الإغريقية والأدب الإغريقي ومن يتبعهما بلا تبصر ... حتى يتسنى

التغلب على التعارض بجهالة بين الحقيقة والمجاز . وجدلية الحقيقة والمجاز تربط بنية التفسير المشتركة لكل من الفلسفة والأدب . وقانون الجدل - ذلك أنه لكي يكون الوضع حقيقياً يتعين أن يكون نقيضه حقيقياً أيضاً في هويته المجازية - يشمل القاعدة الذهبية ، وفحواها أنه لكي نفسر الحقيقة من ذاتها وحدها ، فإننا لا نعرفها إلا من خلال تعبيراتها المجازية ؛ ولكي نفسر المجاز من ذاته وحدها ، فإننا لا نلجأ إلا إلى حقيقته وحدها .

إن التفسير ، باعتباره جدلية الوجود يتطلب كلا من الإسهام الفلسفي والتعبير المجازي . والحقيقة والمجاز يشكلان النهج التفسيري للفلسفة والأدب .

REFERENCES

- ARISTOTLE, *The Complete Works* (the revised Oxford tr.), 2 vols., ed. J. Barnes (Princeton, 1984).
- AUERBACH, ERICH, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, tr. W.R. Trask (Princeton paper).
- AUGUSTINE, SAINT, *Confessions*, tr. R.S. Pine-Coffin (Penguin paper).
- BARFIELD, OWEN, *Saving the Appearances: A Study in Idolatry* (Harbinger paper).
- BIBLE, (Revised Standard Version).
- BUBER, MARTIN, *I and Thou*, tr. R.G. Smith (Scribners paper); *The Complete Greek Tragedies*, 4 vols., ed. D. Grene & R. Lattimore (Chicago, 1964).
- DESCARTES, RENE, *Discourse on Method*, tr. D.A. Cress (Hackett paper).
- HEGEL, G.W.F., *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. III: *The Consummate Religion*, ed. P.C. Hodgson (Berkeley, 1985).
- HEGEL, G.W.F., *Logic*, tr. W. Wallace (Oxford paper).
- HEGEL, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, tr. A.V. Miller (Oxford, 1977).
- KANT, IMMANUEL, *Critique of Pure Reason*, tr. N.K. Smith (St. Martin's paper).
- KANT, IMMANUEL, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, tr. J.W. Ellington (Hackett paper).
- KIERKEGAARD, SØREN, *The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates*, tr. L.M. Capel (Indiana paper).
- KIERKEGAARD, SØREN, *Concluding Unscientific Postscript*, tr. D.F. Swenson & W. Lowrie (Princeton paper).
- KIERKEGAARD, SØREN, *Fear and Trembling*, tr. H.V. & E.H. Hong (Princeton paper).
- KIERKEGAARD, SØREN, *Works of Love: Some Christian Reflections in the Form of Discourses*, tr. H. & E. Hong (Harper Torchbook).
- NIETZSCHE, FRIEDRICH, *Joyful Wisdom*, tr. T. Common (Ungar paper).
- PLATO, *Apology*, in *Five Dialogues*, tr. G.M.A. Grube (Hackett paper).
- PLATO, *Gorgias*, tr. D.J. Zeyl (Hackett paper).
- PLATO, *Republic*, tr. G.M.A. Grube (Hackett paper).
- PLATO, *Symposium*, tr. B. Jowett (Library of Liberal Arts paper).

- PIATO, *Theaetetus*, tr. F. Cornford (Library of Liberal Arts paper).
- POLKA, BRAYTON, *The Presocratic Philosophers*, rev. ed. tr. G.S. Kirk, *et al* (Cambridge paper).
- RIVOEUR, PAUL, *Finitudine e colpa*, tr. M. Girardet (Bologna, 1970); *Finitude et culpabilité* I, in *Philosophie de la volonté*, T. II, Paris, Subier - Montaigne, 1960.
- SHAKESPEARE, WILLIAM, *Hamlet*, ed. W. Farnham (Pelican paper).
- SPINOZA, BENEDICT, *Ethics*, in *Collected Works*, vol. I, tr. E. Curley (Princeton, 1985).
- SPINOZA, BENEDICT, *Theologico-Political Tractatus*, in *The Chief Works*, vol. I, tr. R.H.M. Elwes (Dover paper) [forthcoming in vol. II of *Collected Works*, *op. cit.*].
- STEVENS, WALLACE, *The Palm at the End of the Mind: Selected Poems and a Play*, ed. H. Stevens (Vintage paper).

جمهورية الأدب

لم تزل عبارة "جمهورية الأدب" مستخدمة في وقتنا الحاضر ، وتظهر في معظم قواميس اللغة الفرنسية الحالية ؛ بل إنها تظهر أحيانا في الأحاديث ، وفي الصحف كتدوين من التورية الطنانة التي تعبر عن "الوسط" الأدبي الباريسي . هذا البقاء لما هو قديم وساخر (وهذا تقريبا الشيء نفسه بالنسبة لكلمة "بلاغي") يحجب منذ الآن اهتمام البحوث بالمعنى القديم لهذه العبارة الباقية ، ويفهم الصلات الدولية للأفكار ، والتي تلخصها للأدب السائدة فيما قبل الثورة الفرنسية (ثورة عام ١٧٨٩) . ولسنا نسوق كدليل على أن هذا الاهتمام العلمي حديث سوى كتاب بول هازار Paul Hazard "أزمة الوجدان الأوروبي" (١٩٣٦) الذي لا يخصص سطرًا واحدًا لجمهورية الأدب ، ولكنه يذكر في الفصل الخامس بيبير بايل "أخبار عالم الأدب" (١٩٨٤) ، وهي المجلة الدورية التي يصدرها ذلك العالم الكافئ (من أتباع مذهب كالفن اللاهوتي الفرنسي البروتستنتي - المترجم) دون أن يستشعر الحاجة إلى شرح عنوان يبدو أنه لا يحتاج إلى تفسير . أما بخصوص "تاريخ الأفكار" ، فإن هذه العبارة (جمهورية الأدب) لم تكن موضوعا لتاريخ ؛ ذلك أنها تقع خارج مجال تصور علم بأكمله ، مكرس لنوع من كيمياء الأفكار البحتة ، المجردة من النمط الأدبي الذي ينقلها ، وبالأحرى من الدوائر

ترجمة : أحمد رضا .

جمهورية الأدب

التنظيمية ، ومن أشكال الإئتلاف الاجتماعي ، والحوار الذي يخلقها ويذيبها ، وبالأحرى أيضا من الإدراك الحسي الذي قد يكون لدى العلماء لما بينهم من تكافل والمعنى الذي لعلهم ينسبونه إلى هذه العبارة .

على أن ثمة شواهد لا حصر لها تؤكد ، على الأقل في القرن الثامن عشر على أن عبارة "جمهورية الأدب" كانت تبلور لدى العلماء ، فيما كان يطلق عليه عبارة " أهل الأدب " كلا من المجتمع الذي يضمهم فيما وراء حدودهم ، وشعورهم القوي بهذا الخصوص . هذه النقطة الغامضة في تاريخ الفكر كانت تراثا لتاريخ الأدب الكلاسيكي القديم . و"موجز تاريخ الأدب" (١٩٣٢) لجوستاف لاتسون Gustave Lanson الذي يعزي إليه فضل كبير في أن يكون عملا استكشافيا ، قد ضرب صفحا في مجالات البحث التي يصنفها ويعدها ، عن جمهورية للأدب تتنافى أسسها الأوروبية مع الحدود القومية لتاريخ الأدب ؛ ومع غيرها من الحدود . وتألف هذا النظام في المناخ الوضعي في أواخر القرن التاسع عشر ، مع دلالة جذلية قوية حيال علم البيان الذي كان يعتبر بمثابة عالم " الأشياء الكبيرة الغامضة" التي ينبغي أن تتخلص منها الدراسات العلمية الدقيقة . كان هذا إذن بمثابة رد فعل سليم لبلاغة مدرسية ، إكليروسية ، جامدة ، ازدهاها الكتاب الرومانسيون ، ولكنه كان أيضا اضطرابا إلى إهمال الحالات السابقة الخاصة بلحن الحوار والإقناع ، تلك التي أتاحت أطرا صورية للنشاط الخصب والرابطة الاجتماعية في الأكاديميات والجمعيات العلمية ، وبوجه عام لشبكة المراسلات ، وأسلوب " التحديات " التي كانت تشكل نسيج " جمهورية الأدب " في العهد القديم .

معنى ذلك ، بعبارة أخرى ، أن يستعد من "آثار المعرفة القديمة " الأسس التي شيد عليها منذ عصر النهضة طابع فلسفي أرستقراطي بعاداته ، وأعرافه ، وتقاليده ، وأساطيره التي تهربر شرعيته ، وكذا "إبستمولوجيا " (أصل المعرفة وطبيعتها ، ومداها ، ومذايرها - المترجم) العمل الجماعي فيما وراء الأجيال والحدود ؛ إنها "جمهورية" معلقة في مختلف الدول ؛ والكائنات ، ومنتزعة بدرجة ما من سيطرة " مضيقها " التاريخية ، لأنها في أساسها غير مفهومة ، أو حتى غير مرئية لناظريها على المدى القريب .

وحتى وائعة "رينيه پنتار Rene Pintard " "الفجور" Le Libertinage في

النصف الأول من القرن السابع عشر (١١) ، التي جمعت بين تاريخ الأدب تبعاً للاتسون Lanson ، وتاريخ الفكر تبعاً لهازار ، فإنها تفوض الأمر إلى سيكولوجية للعالم " الفاجر " وريائه ، وتصف وضع طبقة أرستقراطية أوروبية ، علمية وفلسفية ، لكل عضو فيها ذاتيته ، وأصالته الحرفية ، والاجتماعية ، والقومية ، والدينية ، مع الانتماء أولاً إلى " مجلس للأعيان " غير منظور ، يتمتع كل فرد فيه بحرية مذهبة في التفكير والسلوك ، وتتخذ في نظره معنى الأعمال المتبعة والكتب الصادرة ، والتأملات التي يجريها الإنسان . ونشير في هذا الصدد إلى عبارة مونتيني Montaigne المشهورة "خلفية" الفكر الأوروبي ، وهي ليست خلفية فكر واحد ، وإنما فكر جمهور استطاع لزمن طويل أن يستبعد "ما هو عامي" عن "أسراره" (يدمأ بالأقوياء ذوي النفوذ) . بل إن عبارة "جمهورية الأدب" لا تظهر في الفهرس الدقيق لهذا الكتاب الكبير . والغريب عدم وجود هذه العبارة ، وخاصة أن رينيه پنتار قد أفرد لها أحسن وصف أعطى حتى الآن لأسلوب الكيان والعمل الجماعي الذي كان سائدا وقتئذ بين كهارأدباء الأمم الأوروبية الأصلية .

وهكذا يتوازي هذا النظام الفريد - دون أن يكون له اسم أو مفهوم - مع سائر النظم التي تضم في القرن السابع عشر العلماء والأدباء ، الذين ينضمون (إليها) بالاختيار الدقيق ، ويلقون حماية ضد الدخلاء ، بنظام التحاق وتدريب سري ولكنه فعال . هذا الحد للصورة التاريخية التي رسمها رينيه پنتار ، يعرضها علي نطاق واسع دقة البحث الذي ينشئها ، ومدها ، وكذا الموهبة الأدبية التي توضح من داخلها كيف يعيش مواطنو هذه "الجمهورية" الأرستقراطية التي تغيب عن خريطة أوروبا السياسية ، ومن هم هؤلاء المواطنون .

(1) Paris, Boivin, 1943.,

جمهورية الأدب

ومع ذلك ، فمئذ عام ١٩٢٩ ، أوضحت رسالة ماكس كيرششتاين Max Kirschstein (Rlopstacks Deutsche Gelehrten Repablik) ، على الأقل بالنسبة للغة القرن الثامن عشر الألمانية أهمية ظاهرة " جمهورية الأدب " ، وأهمية هذه الصيغة التي كانت حية وقشذ بالنسبة للمؤرخ ذي الثقافة الرفيعة . وفي عام ١٩٣٨ ظهر كتاب ، باللغة الفرنسية هذه المرة ، لأثنى بارن : Jean Le Clerc : annie Barnes et La République des lettres (جان لو كلير وجمهورية الأدب) : هذا الكتاب فتح طريقا للبحث ، اجتهد پول ديبون Paul Dibon في مقالات له نشرت في عامي ١٩٧٦ ، و ١٩٧٨ أن يقتبسها الباحثون الفرنسيون . ومنذ عام ١٩٦٥ اتخذ الاتجاه نفسه كريستوف پوميان Kryzstof pomian في رسالة له باللغة البولندية لم تنشر بعد لسوء الحظ ، وكذا هانز بوتس Hans Bots في عام ١٩٧٧ في محاضرة باللغة الهولندية . وفي عام ١٩٨٢ نشر ولهم كولمان Wilhelm kühlmann في "توننجن" سجلا وفيما يعتبر نظيراً في الوقت الحاضر لكتاب رينيه بوتار في النصف الأول من هذا القرن ، وفي هذه المرة ، تظهر فكرة " جمهورية الأدب " في عنوان الكتاب (٢) ، وتدور موضوعات الكتاب كلها حول هذه الفكرة المركزية . وتقاس الأهمية التي أقرت بها إلى Germanistik الألمانية بالحوار الطموح الذي نظمه آنشد مركز البحوث في مكتبة ولفتنبتل Wölfenbuttel ، ونشر في أغسطس عام ١٩٨٧ (٣) . غير أن دائرة هذين الباحثين تنحصر من الوجهة الزمنية في عصر الباروك ، ومن الوجهة الجغرافية في المنطقة الألمانية . ويظل البعد الأوروبي لظاهرة "جمهورية الأدب" في النطاق الخلفي الثانوي ، كما تبقى نشأة الفكرة نفسها ، وتفسيراتها المختلفة ، في الأزمان والأماكن ، خارج النطاق الأدبي . ومع ذلك فإننا نشهد في ألمانيا اثبعائا حقيقيا ، فكريا ونقديا ، في ضرب من البحث الخصب في الجامعات الألمانية في أواخر القرن السابع عشر ، وفي غضون

(2) Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat, Entwicklung und kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters, Tübingern, Niemeyer, 1982.

(3) Respublica Literaria, die Institutionen der Gelehrtsamleit in der frühen Neuzeit (2 vol.)

القرن الثامن عشر ، أتاح نشر العديد من النظريات القانونية ، وأعمال في تاريخ الأدب خاصة بجمهورية الأدب ... كان هذا آتئذ جهدا جماعيا يبذله البحث العلمي في الجامعات الألمانية فيما وراء الراين لفهم واستيعاب تطور حرمت منه ألمانيا بسبب اندلاع حرب الثلاثين عاما . ثم إننا نجد شاهدا حسنا على جهد التكيف هذا في كتاب أميليو بونفاتتي Emilio Bonfatti المكرس لمظهر من المظاهر الرئيسية لسمات "جمهورية الأدب" ، من قبيل : التهذيب ، واللباقة ، والمودة بين الأدباء ، وفن الحديث ، كما ابتكرتها إيطاليا ، واقتبستها فرنسا ، وأعادت تأويلها ، واجتهدت ألمانيا المتقدمة في العلم في دراستها ، وترجمتها ، ثم وضع مناهج لها (٤) .

ولقد أصبح من الواضح أن تاريخ عبارة "جمهورية الأدب" ، وما تسري عليه ، إذ صارت من جديد واقعية في انحرافها الألماني ، تفرض بالأحرى نفسها في البلاد الأوربية حيث نشأت ، وحيث طرأ عليها تطور متصل ، غير منقطع .

حسبنا أن نفكر في فرنسا في القرن الثامن عشر ، حيث أصبح استخدام هذه العبارة في صيغتها الفرنسية منتشرا على نطاق واسع ، بصورة مذهشة . كيف لنا أن نفهم - دون أن نكون قد ترجمنا عبارة Respublica Literaria إلى صيغتها الفرنسية République des Littres ، ونشرنا هذه الصيغة الفرنسية بين جمهور عريض - نظريات كوندورسيه Condorcet في مؤلفه "موجز تاريخي لنمو العقل البشري" (١٧٧٣) ، ولا بالأحرى آمال "الجيروندي" نغولا دي بونفيل Nicolas de Bonneville الذي كتب في عام ١٧٩٠ في صحيفة Le Tribun de Peuple وهي لسان حال "الدائرة الاجتماعية" : "إننا ننتظر من جمهورية الأدب انتصار الوطنية والحرية ؟" ليس في الإمكان اعتبار مثل هذا الانزلاق في دلالات الألفاظ ، والمعاصر لهدم البنيان الأكاديمي الذي كان نقطة إرساء قواعد جمهورية الأدب الفرنسية في العهد الفرنسي القديم (قبل ثورة ١٧٨٩) أمرا عديم الأهمية .

(4) Emilio Bonfatti, La civil conversazione in Germania, Letteratura del comportamento da Stefano Guazzo a Adolph kniggel (1574,1788), Verone,1979.

جمهورية الأدب

ومع ذلك ففي هذه الآونة ، في فرنسا التي لعبت بلا مراة في تاريخ جمهورية الأدب دورا جوهريا للغاية ، نجد في قائمة الفهارس والمراجع المخصصة لها على الأقل ثغرات كثيرة . أما في القرن السابع عشر ، فإن نقط الاستدلال متوفرة بنوع خاص بفضل الأعمال والمطبوعات الخاصة بالرسائل البارعة التي أجراها پول ديبون Paul Dibon ، وهانز بوتس Hans Bots ، وبرتو نوفييه Bruno Neveu ، وقرانسواز فاكبيه Françoise Waquet . ويبقى القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية من وجهة النظر هذه مجالات مجهولة . وإذا رجعنا إلى القرن السادس عشر ، كان لزاما علينا أن نقنع بمقال ف. شالك F. Schalk باللغة الألمانية عن إرازموس Erasmus⁽⁵⁾ . ولم يحن الأوان بعد لإجراء أبحاث عن الطبيعة الحقيقية لهذا النظام ، وعن بنية المعاني المجردة ، وكذا عن المجازات القانونية والشعرية التي تفترضها . بل إننا لا نتساءل حتى عن نشأة المعاني التي تتضمنها هذه الصيغة وتاريخها . وثمة عالم جليل لايماري ، مثل أوجينيير جاران Eugenio Garin كتب حديثا يقول إن هذا النظام لا يرجع إلى ما قبل إرازموس ، على أنه من المسلم به أنه حتى الدراسات التي تجري في المستقبل بشأن جمهورية الأدب الفرنسية أو الألمانية في القرن الثامن عشر على سبيل المثال ، قد يعييبها بدرجة كبيرة غياب البحوث في شأن أصل هذه الصيغة ، وتفسيراتها السابقة . والحقيقة أن المشكلة تتعلق بتاريخ انشاق " جماعة فلسفية وعلمية " أوروبية ، وديمقراطيات الحكم والنقد التي تنطوي عليها ، والهياكل التنظيمية التي أقامتها لذاتها ، والتفكير الفلسفي الذي مارسه في مجالها .

تري لماذا يهم مثل هذا البحث بنوع خاص مؤرخ علم البيان الإنساني ؟ مثل هذا المؤرخ يفترض في عمله أن " النهضة الإنسانية التي استلها بتراكم تمييز قبل كل شيء ، بتغيير حدث في النموذج السائد في الحوار بين العلماء . فالنموذج الجدلي (الديالكتي)

(5) F. Schalk : "Erasmus und die Respublica", Acts of the Erasmus Congrès, admesterdam-London, 1971.

الخاص بالسؤال والنقاش الذي تفصله البنية المدرسية (الاسكولائية) ينتقل إلى نموذج للحوار على النمط البلاغي ، حيث " الرسالة " تبعاً لـبتراوك ، قبل " المبحث " تبعاً لمونتيني يعطي النموذج المنشئ . إنه ، مع مجموعة شديدة التنوع من الأنماط ، نظام آخر من موضوع المعرفة ، وعلاقتها بالغير ، وبالحقيقة . ولكنه أيضاً امتداد للحوار العلمي خارج الدائرة الجامعية ، خارج امتياز الأخصائيين المطلق ، إلى أشخاص ، وإلى نظم استبعدت حتى ذلك الحين من ميدان المعرفة : منهم العامة والعلمانيون ، والحرفيون ، والتجار ، والنبل ، وكتاب وزارة العدل ، وموثقو العقود . والنمط البلاغي للحوار العلمي أكثر انتفاعاً من النمط الذي ينزع إلى أن يحل محله : ومع ذلك فهو يملك نظامه الخاص الذي يفرض على جماعة المشتغلين قواعد دقيقة للحديث وللغة ، خليقة بإتاحة التعاون والرقابة . إن الحوار البياني النمط أقرب شبهاً إلى النقاش القانوني من الصورة المنطقية في الجدال المدرسي (الإسكولاستي) *disputatio scolastica* .

وليس من قبيل الصدفة أن كتاباً رومانياً وجيلاً في تعليم قضاة المستقبل والمحامين ، تأليف كونتليانوس L'Institutio oratoria de Quintilian اكتشف في عام ١٤١٧ ، "أملى" ، أكثر من غيره من سائر النصوص القديمة قواعد المناقشة وأنماطها . وقد أصبح "الخلاص" الذي قد يستمر عشرات السنين ، ويشغل العشرات من العلماء ، في أوروبا قاطبة ، أصبح منذ ختام القرن الخامس عشر "الجو" الممتاز المناسب لإجراء البحوث: فمن غير المعقول تقليص هذا الجدال وجعله مجرد عمل شكلي بحت ؛ ومن التجاوز أيضاً ألا نرى فيه تنظيماً بلاغياً ، يلطقه ؛ ويجعله خصباً ومثمراً . و"جمهورية الأدب" الأرستقراطية تعمل بأسلوب " الفلورم " (الساحة العامة الرومانية القديمة - المترجم) ، ولكنها ساحة يجري فيها انتخاب المواطنين .

وثمة نظم جديدة تقابل ألقاً جديدة من الحوار العلمي : فمنذ القرن الرابع عشر ، تتألف جماعات من التلاميذ والأصدقاء Coetus حول بـتراوك ، وبوكاشيو ، وسالوتاني . وفي فلورنسا ، في القرن الخامس عشر ، وعلى هامش الأستديو Studio تتجمع أكاديميات خاصة حول جان أرجيروبولو Jean Argyropoulos ثم مارسيل فيشين Mar-sile Ficin . وثمة "حوارات" ، بعضها صوري ، و "مراسلات" تثبت كتابة أشكال هذه

جمهورية الأدب

المحادثات ومضمونها ، ويجري البحث فيها بصورة جماعية . هذا الخليط الأول من جمعيات العلماء لم يلبث أن اتخذ الاسم اللاتيني *Respublica Literaria* .

أما اسم "الأكاديمية" الذي أطلق هو أيضا في زمن مبكر على جماعات البحث التي ألفتها هذه "الجمهورية" فإنها تحيل إلى المدارس الفلسفية في العهود القديمة ، وإلى أشهرها بنوع خاص ، وهي مدرسة أفلاطون .

ومن ثم تجد بلاغة أرسطو ، وشيشرون ، وكونتليانس نفسها " في بيتها" . إنها فرصة متاحة لمؤرخي هذه البلاغة لكي يؤكدوا أن فن الإقناع عند "الإتاسيين" لم يكن ظاهرة عارضة ، وترديدا متحذلقا وفارغا للنماذج القديمة ، وأن آثاره لا تتعدى مديح الأمراء ، وإطائها عقيما . هذه البلاغة التي يتبصرها بعض العلماء بإمعان ، وتدخلها الفلسفة كانت بمثابة إطار حساس لنمط اشتراكي من العلم والمعرفة . قدم عند ديكارت ، في تلخيصه بترارك ، وأرازموس ، وبوديه ، ومونتيني هذا التعريف في خاتمة رسالته في المنهج ، في عام ١٦٣٧ :

" رأيت أنه لا يوجد علاج أفضل لهذه العوائق (قصر حياة الإنسان ، وصعوبة البحث، وارتفاع تكلفته) من أن أطلع الجمهور على الشيء القليل الذي أعثر عليه ، وأن أدعو العقلاء إلى تجنب هذه العوائق ، بأن يسهم كل منهم ، حسب قدرته وميوله في التجارب التي ينبغي له أن يجريها ؛ وأن أطلع الجمهور أيضا على كل الأشياء التي ينبغي تعلمها ، حتى يبدأ اللاحقون من حيث انتهى السابقون ، وبذلك تمضي جميعا إلى أبعد مما يتأتى للفرد الواحد أن ينجزه " .

وفي الترجمة اللاتينية التي أجرتها إتيين دو كورسيل Étienne de Courcelles ونشرت عام ١٦٤٤ بموافقة ديكارت ، ترجمت كلمة جمهور *Public* إلى العبارة اللاتينية *Respublica Literaria* . إن هذه الفكرة ، فكرة مجتمع من العلماء يزداد محصوله من المعرفة ، مجتمع لا يراه عامة الناس ، يموت أعضاؤه ، ويعاين النفي والاضطهاد ، هذه الفكرة لم يتكررها ديكارت ، بل هي حقيقة واقعة ، صادقها ، فأقرها ، وارتضى شروطها ، وطبائعها ، وقواعدها ، وطقوسها ، بل أراد أيضا أن يعمل على إصلاحها ، فاقترح لها منهجا مشتركا من شأنه أن يتعاون العلماء كافة على اكتشاف الحقيقة خدمة لصالح

الجنس البشري ، تعاوننا مشمرا ، وفعالا . وهكذا فإن عدد التقاليد هذا يحترم تقليدا واحدا منها على الأقل ، وهو الخاص بجمهورية الأدب ؛ ويتصوره حسب أصوله ، ونزعته الأفلاطونية مارسيل فيشين في فلورنسا . وجمهورية الأدب الكلاسيكية ، البلاغية بأساليبها ، فلسفية بحسب أعضائها للحقيقة ؛ وديكارت نفسه مخلص لها ، يعرفها كما ينبغي أن تكون عليه ، وعلى ذلك كانت هذه الجمهورية الأدبية نموذجا لدنيا الفنون كما يتصورها علماؤها النظريون ، من فازاري Vasari إلى كاترمير دي كوينسى Quatre-mère de Quincy ؛ وهي بمثابة أكاديمية مثالية تتأزر فيها المواهب المختلفة في خدمة الجمال لذاته ؛ ولضماغة الشواهد التي قنع الفنانين وجمهورهم من الانحراف عن الأمانة في الابتكار ، وفي الحكم على الذوق .

هذا التعبير الذي لم يكن معروفا في قديم الزمان ، وفي العصر الوسيط ، يظهر في الوضع الحالي للبحوث ، لأول مرة في عام ١٤١٧ في خطاب لاتيني من "الإنساني" القينيسي الشاب ، فرانيسكو باربارو Francesco Barbaro إلى يوجيو براكبوليني Poggio Bracciolini يهنئه فيه على اكتشافه المخطوطات التي أخبره بأمرها ، وال Institutio Oratoria لكونتلياني Quintilian^(٦) . وفي هذا الخطاب ، كما في أحداث أخرى لاحقة في رسائل ف . باربارو ، يعترف فيها بجميل "هوجيو" تتجلى بصيغات أخرى فكرة مجمع للعلماء يسمو على الحدود والأجيال : eruditi homines ؛ doctissimi homines ubicumque ، ويضم العلماء ويوجد بينهم برابطة الأدب ؛ وفيها يحيي ف . باربارو الأعمال النافعة للصالح العام والتي اضطلع بها "هوجيو" . وما قد انقضت ثلاثة أجيال ، من بترارك إلى بوكاشير ، ومن بوكاشير إلى سالوتاتي ، مروراً في شبكة تضم ميلانو ، وبادوا ، وفلورنسا ، وروما ، خلق "تجديد الأدب" La renovatio Literarum روابط من التضامن والتعارف بين العلماء الذين تبنيه من أجل

٦ Francisci Barbari et aliorum epistolae, Brixiaen 1743, Lettre du juillet 1417, p. 1-8 ; The Renaissance Book Hunters, The Letters of Poggio Bracciolini to Nicolaus de Nicolas; (ed.) Phylis Walter Goodhart Gordon, Columbia, N.Y., 1974(p.199).

جمهورية الأدب

مثلهم الأعلى : وفجأة تتخذ هذه الروابط اسما : جمهورية الأدب . وليس عشا أن يظهر هذا الاسم في "استهلال" للمديح الأكاديمي في حوالي قرن من الزمان سابق لظهور أكاديميات تحكمها نظم أساسية حقيقية .

تري من أين أتى هذا التعبير المستحدث ؟ إنني أرى فيه تنوعا في الصيغة القديمة، وهي *Respublica christiana* (الجمهورية المسيحية) . والواقع أن هذين التعبيرين يظهران معا في ظروف لاحقة ، على أنهما قابلان للتبادل ، أو على الأقل يفصلهما فرق طفيف غير محسوس أما "الجمهورية المسيحية" فإنها ترجع إلى "مدينة الله" *City of God* ⁽⁷⁾ حيث يواجه القديس أوغسطين تعريف شيشرون الدولة الرومانية (حسب الحوار *De Republica* الذي ضاع كله تقريباً في عصر النهضة) بتعريفه الدولة بوجه عام ، بما يتيح له أن يضع النقيض بين المدينة الدنيوية *earthly city* و "مدينة الله" ؛ بين الدول التي يمزجها بقد ما يوحدتها حب الآلهة الزائفة ، والأموال الزائفة ، والكنيسة . وفي غضون مناقشة تعريف شيشرون حيث ينشئ الإجماع القانوني *Juris consensus* ، والمصلحة المشتركة *utilitatis communio* ، وحدة شعب ، وشرعية دولة ، يرفض القديس أوغسطين فكرة القانون ، وهو عقد بين البشر ، وفكرة المصلحة المشتركة التي تهتم كثيراً بمشاعر الأنانية ، فيقيم تعريفه للدولة على أساس رابطة من "أشخاص عاقلين يشتركون معا في الأموال التي يقيمونها" . فهو يحل محل القانون والمصلحة نظام الحظوة والحب ، مع معكوسه ، صورته " الكاريكاتورية" الشيطانية ، ألا وهي المدينة الدنيوية. هذه النصوص التي تدبرها العصر الوسط كله ، كانت بالأكثر قريبة إلى وجدان "الإنسانيين" بحيث أنهم جعلوا بطلي بترارك : شيشرون والقديس أوغسطين يتحاوران . ففي خطاب ل . برهارو نجد عبارة *Utilitas communis* (المصلحة المشتركة) ، نقلها القديس أوغسطين عن شيشرون . والمعنى الذي يعطيه "الإنساني" الفينيسي لكلمة *Respublica* في هذا النص هو توليفة من تعريفين نوقشا في "مدينة الله" : إنه في آن واحد المجتمع الموحد بحب الخير نفسه ، وبحق ومصالح مشتركة . وتنتمي "الجمهورية"

(7) St. Augustine, The City of God, II, 21; XIX, 21-26.

إلى الكنيسة الأوغسطينية ، وأيضاً إلى الدولة الرومانية المثالية ، كما يقول شيشرون . كذلك فإن العنصر العقلاني الذي أصر القديس أوغسطين على إثباته في تعريفه قد خصص بالعلم Literaria الذي يفترض في آن واحد L'eruditio (التعليم) لمواطني هذه الجمهورية ، وطبيعة "الصالح العام" الذي يجمعهم في محبة واحدة . وتبرز "جمهورية الأدب" فوق قاعدة "الجمهورية المسيحية" لا لتعارض معها ، ولكن لتزودها بنوع ما بطبقة أدبية .

تنضيف إلى ذلك أن الخطاب الذي تظهر فيه هذه العبارة لأول مرة كان موجهاً إلى پروجيو في كونستانس حيث تعقب "البابا الزائف" يوحنا الثاني والعشرين عند توجهه لحضور المجمع (الديني) الذي عقده الإمبراطور سيجموند ليضع حداً للاتشاق الديني الكبير في الغرب ، أي في ظروف كان الاهتمام بوحدة "الجمهورية المسيحية" شديداً بنوع خاص ، وحيث قد يؤمن القائمون بهتذيب لغة الأدب ، من دبلوماسيين ، وكتبة ودواوين بالتوافق التام بين وطنيتهم العلمانية ووطنيتهم المسيحية . وأكدت نظريات اللاهوتيين المصلحين المعاصرين ، التي دعمتها مأساة الانشقاق الديني الكبير ، أكدت فكرة الـ congregatio et universitas fidelium ، الاتحاد والإيمان العام لرجال الدين والعلمانيين ؛ وهي فكرة تدعو إلى تأسيس سلطة المجمع العالمي فيما وراء سلطة البابوات العاجزين أو الطفاه . وكان فرانشيسكو بريارو من العلمانيين ؛ ولم يلبث أن اتخذ له زوجة من البيئة المشيخية (نسبة إلى مجلس الشيوخ) الفينيسية ، وأدى دوراً بالغ الأهمية في شئون الجمهورية العظيمة . ولكن ، كما أهان كارلو ديونيسوتي Carlo

Dionisotti⁽⁸⁾ ، كانت نسبة كبيرة من رجال العلم الذين جمعهم ف . بريارو في "جمهورية أدبية" ، من بترارك إلى پوليشيان ، ومن بوكاشيو إلى كاستيليونى ، ويمبو ، يعيشون من دخلهم في وظائف كهنوتية هامة يشغلونها في مقر الحبر الأعظم ، ويتطلعون إلى منصب أسقف أو كاردينال . وكان لابد من أن تمتد جمهورية الأدب إلى شمال أوروبا ، وتمتلى بالجاليكانيين (أتباع الكنيسة الجاليكانية) ، والبروتستانت

(8) Carlo Dionisotti, "Chierici e Laici" dans Geografia e storia della Letteratura italiana, Turin, Einaudi 1967, p. 63-67.

جمهورية الأدب

(واللوثرين) في القرنين السادس عشر ، والسابع عشر ، والماسونيين في القرن الثامن عشر حتى تنقسم عرى انتماء تلك الأرستقراطية المثقفة في الأصل إلى الكنيسة الرومانية ، دون أن تزول مع ذلك فكرة العلماء الذين تجمعهم هيئة روحانية ، ويشتغلون معاً من أجل صالح عام ذي دلالة عالمية .

غير أن الاختلاف التام بين "الجمهورية المسيحية" ، و"الجمهورية الأدبية" لم يكن في إيطاليا ، في القرن الخامس عشر واضحاً ومفهوماً . ولم تكن الجمهورية الأدبية بعد سوى مجاز يبلور الشعور بشيء إلا بذاته ، إذ كانت في داخل الكنيسة الرومانية ، وفي تطلعها إلى الوحدة التي أزعجها الإنشقاق الديني الكبير بمثابة جماعة من كبار الأدباء الإيطاليين الذين يشتغلون معاً في إجراء بحوث . هذا المجاز كان مع ذلك شديد الحيوية ، يستثير طقوساً إجتماعية خاصة بالجماعة التي ينشئها ، وذلك بأن يعرّفها : فخطاب المديح الذي حرره ف . بريارو هو النظير الرمزي لحفل جامعي (لتوزيع الجوائز) في حضور الفائزين ونظرائهم المجتمعين اجتماعاً سورياً . هذه الطبيعة "الاستعراضية" تفترض بالتأكيد وجود أشكال أخرى من التعاون من النمط القضائي أو الجدلي ، وبمعنى أصح محادثات ، مثل حديث ليوناردو برونو Leonardo B uni : ad Petrum Histrum ، وهي رسائل تناقش مسائل أخلاقية ، ولغوية ... إلخ .

يحسن مع ذلك التوقف عند النعت Literaria (أدبي) الذي أصبح منذ عهد بترارك ، مع الإسم الموصوف Literae ^(٩) (الأدب) كلمة السر والمعرفة بين المصلحين الإيطاليين للثقافة العلمية . ينبغي هنا أيضاً أن تأخذ في الاعتبار سجلين للمعاني : أحدهما وثني قديم ، والثاني مسيحي ، في العصر الوسيط . الـ Litera (الحرف) عند النحويين القدامى هو التأشير بالكتابة لأصغر جزء للصوت البشري المنطوق . والأدب ، العالم ، هو أولاً شخص يعرف القراءة ، وعنده ذاكرة أدبية ، وفي مقدوره أن يستخلص من هذا الأساس كلمات يملئها ، لأن الكتابة هي من اختصاص العبيد . والتعرف بالأدب هو

(٩) يستخدم سالوناتي في مراسلاته العبارات : "Studia Literarum" ، "Studia humanitatis" ويقصد بها ما نسميه "humanisme" (الإنسية ، النزعة الإنسانية) .

خروج من طبقة الأجلاف ، هو التعلم ، والتثقف erudire ، ودخول في العالم المهذب ، وأحيانا في حياة الحضر . وفي معرفة الأدب ، وعالم الكتب " سرخفي " يفصل بالتأكيد الإنسان القديم ، وإنسان العصر الوسيط ، "الإنسي" (معتنق مذهب الإنسية الفلسفي - المترجم) عن أقرانه الأميين . "السرخفي الأدب" عند مالارميé Mallarmé هو المعروف لدى الشعراء وحدهم ، بخلاف الجاهل ، وعدم الثقافة لدى البورجوازيين والصحفيين ، مهما تصورا أنهم أدباء مثقفون . كان الحد الفاصل بين هؤلاء واضحا كل الوضوح ، لا مجال فيه للوهم ، وذلك في العصر الوسيط ، حيث كتب الراهب نيقولا دي كنيرفو Nicolas de Clairvaux يقول :

" هناك مثل قديم ، وحكمة معروفة ، أخذناها من القدامى ، تقول : توجد مسافة تفصل بين الإنسان والحيوان ، تساوي المسافة الفاصلة بينم الأديب والعامي " .
كان ولوج المرء عالم الأدب ، وهو امتياز خاص بالإكليروس يتيح له سلطة خاصة ، زمنية ومكانية . سلطة مكانية لأن الأديب غير محبوب في مكان واحد ، فهو يتصل عن طريق الأدب ، بالبعيدين الغائبين ، بالموتى . وسلطة زمنية لأن الأديب هو وحده القادر على أن يعتزل ، ويتكاسل L'otium . والإنسان العامي ، السوقي ، إنسان تعس (فهناك مدد فاصلة بين فترات العمل ، وزوال الخطوة ، والنفي ، والشخوخة) ؛ أما الأديب ففي وسعه أن يتيح لنفسه سعادة مشمرة . وال L'otium Literatum (وقت الفراغ عند الأديب) هو الشكل الممتاز لأوقات فراغ النبلاء ؛ ولكن هذا الوقت ، عند الأديب هو "تدفق جديد" للإنسان العامل النشيط الذي يبتعد مؤقتا عن مسرح السياسة .

أما عند سينيكا Seneque ، فعلى العكس من ذلك ، وبالأخص في أعماله الأخيرة ، فإن "وقت الفراغ الذي يقضى في الدراسة" يصبح لأول مرة في روما نوعاً من الحياة الراقية ، تكفي نفسها بنفسها . لقد صرنا هاهنا على المنحدر الذي يؤدي من تفاعد الأديب الفيلسوف إلى الرهينة المسيحية . إن وقت الفراغ De Otio يصور مقدما الفكرة الأوغسطينية عن المدينتين؛ كتب سينيكا :

" لتتصور وجود جمهوريتين ، أحدهما كبيرة ، وشعبية حق ، وتضم الأكلية والناس ،

جمهورية الأدب

وفيها لا نحس أنفسنا في موضع واحد فقط ، والمدينة التي نسكنها لا حدود لها سوى حدود الشمس . أما الجمهورية الأخرى التي تربطنا بها ظروف مولدنا (وهي أثينا ، أو قرطاجة ، أو أية مدينة أخرى) فإنها لا تضم الناس كلهم ، ولكن جماعة معينة منهم . وهناك أشخاص يبذلون كل عنايتهم بكل من الجمهورية الكبيرة ، والجمهورية الصغيرة ؛ وأشخاص يعتنون بالصغيرة وحدها ، وآخرون يعتنون بالكبيرة فقط . تلك الجمهورية الكبيرة نستطيع خدمتها ، حتى في أوقات الفراغ ، وربما نخدمها خدمة أفضل في أوقات الفراغ " .

هذه المعطلة ؛ بالنسبة لسكان "الكوزموبوليس" (مدينة يتألف سكانها من عناصر اجتمعت من مختلف أرجاء العالم - المترجم) مخصصة لمعرفة تأملية ، مع الكتب ، ولها قوانين ثابتة تحكم النظام الإلهي للعالم ؛ ولكنها معرفة جامدة ؛ وأحادية تصويرية ، مطلقة وأثنية ، لا تفترض البتة ذلك التعاون ، والمبادلة في "جمهورية الأدب" كما رأينا في تعريف ديكاوت لها ؛ وترسم أيضا " المدينة الفاضلة" في عصر النهضة ، من توماس مور إلى كامبانلا Campanella ، في سبيل "صالح عام" نظري ، ولكنه أيضا عملي . وقد عرفنا مصير " وقت الفراغ الأدبي" في العصر الوسيط في أعمال پ . كورسيل P.Courcelle عن القديس أوغسطين ، وفي دراسات الدوم يوحنا لوكليير dom Jean Leclercq (الدوم) سيد في البرتغال - المترجم) ^(١٠) بشأن حياة الرهبنة . هذه الحياة يتصل بها مباشرة نمط الحياة الذي اختاره بترارك ، مؤسس المذهب الإنساني ؛ فقد كان له أخ راهب شارترى ، وفكر أن يلحق به ، وكان هو نفسه من رجال الدين ^(١١) ، وقليل من المؤلفات التي لها قيمة في عمله تفوق الباحثين المتماثلين De Otio religioso (وقت الفراغ الديني) ، في خصوص الرهبان ، و De Vita solitaria (عن حياة العزلة) للأباء الذين على شاكلته . والتسلسل مباشر في كثير من النقاط . والواضح أن

(10) Jean Leclercq : "L'amaour des Lettres et Le désir de Dieu", Paris, Cerf 1957; Otia Monastica, Rome, 1963.

(11) Wilkins, "The ecclesiastical career of Petrarch", Speculum, 1953, p. 745-775.

التجربة الألفية (الألف سنة) للرهبنة تخفف من محاكاة القداسي التي يدعيها الإنسانيون الأوائل ، وهم اتباع بتراوك الروحيون . من ذلك أن التمجيد الرهباني للكتابة في عداد الممارسة الروحية (١٢) قد خففت من طبيعة العبودية التي كان العهد القديم ينسبها إليها . وفي "رسائل" بتراوك ، يصير " القلم " الذي يمسكه بيده المقياس الذكي لدرجة حضور ذهنه ، وتركيزه . كتب إلى الراهب الدومينيكي جيوفاني كولونا Giovanni Colonna يقول ، على سبيل المثال :

" في الوحدة فقط ، لا في غيرها أكون متحكما في نفسي . في الوحدة ، يكون قلبي ملكي حقيقة . وفي تلك اللحظة قد ينتهز القلم فرصة المشاغل التي تذهلني ، فيتمرد ، ويعصي أوامري . من ذلك أنه (أي القلم) يستخلص من فراغي عملا مستديما negotium ، ومن انشغالي يتطلب لي بعض الراحة otium ، مثله مثل الخادم ، المتعرج ، متقلب الأطوار الذي يستغل انشغال سيده ، فلا يعمل شيئا ؛ ولكن ما أن أستعيد مجالي الخاص . حتى أجبره أن يسترد نيره . وعن السؤال الذي توجهه إلى ، أكتب في كتاب أهديه إليك ، ما يفكر فيه الآخرون ، وما أفكر أنا فيه . وهكذا تجري الأمور : ذلك أنني حين أكتب خطابات أليفة ، أكتبها وأنا ألعب ، وحتى في ضوضاء الرحلة وهياجها ، ولكنني أحتاج لتأليف كتاب إلى هدوء ، وانزواء وسكينة " . (١٣)

ويعمل كثير من الإنسانيين سكرتاريين . وبتراوك نفسه ، طلب منه مراراً أن يقبل مهمة حبرية ، سكرتيراً لتحرير الرسائل البابوية . وكان أسلوبه في إنشاء الخطابات يحاكي الأسلوب "الكارولنجي" الموجز السريع ، بخلاف الأسلوب "القوطي" والجامعي ، مستخدماً تركيز بوجيو براكسيولينيني Poggio Bracciolini الذي لم يكن يزدي استنساخ المخطوطات "الإنسانية" . ومع بتراوك ، تصبح الكتابة في وقت الفراغ Otium

(12) Raban Maur us Otium Legendi et seribendi, "Le Loiser consaeré à Lire et à écrire".

(13) Pétrarque, Familiari, Ed. Ugo Dotti 1974, t. 2, p. 625-626.

scribendi قمرنا روحانيا لكل الأدباء ، قمرنا أنشأ بتراكم قطه .
 ليست هذه النقطة الوحيدة التي - مع ترديد صيغة استخدمها ب . أ . كريستلر
 P.O.Kristeller تظهر النزعة الإنسانية "البتراكية" المنشأ بمثابة " تحول من مثالية حياة
 الرهبنة ، من الراهب إلى العالم " . إن العودة إلى العصور القديمة هي أولاً عودة إلى
 الفترة الإسكولائية (المدرسية) السابقة في أوروبا "البندكتية" (نسبة إلى جماعة الرهبان
 البندكتيين - المترجم) ، إلى sapientia scribae in tempore otii (حكمة من
 يشغل أوقات فراغه بالكتابة) التي ساندت النظرية الدراسية ، والفلسفة الاصطلاحية ،
 إنها رد القديس برنار Bernard على أبيلار Abélard : رسائل مشمل
 meditatio (تأمل) ، و gustatio (تذوق) مشترك في سبيل الله ؛ وعن التمرينات
 المنطقية المدرسية . ومن جديد ، تغلب المناهج البلاغية (الأثرية لدى الحضارة الرهبانية،
 والمواعظ ، والأناشيد ، والتاريخ ، وفي تحرير الرسائل (ال rotuli التي تجوب أنحاء
 أوروبا) ، تغلب على التسؤلات الجدلية Quaestiones disputatae عند الفقهاء .
 والفرق بين الراهب ، والإنساني (والرهبان من امبروجيو ترافيرساري Ambrogio
 Traversari إلى باتيستا مانتوانو Battista Mantuano يعتنقون في الكثير من
 الأحيان ، بحساس "الثقافة الجديدة") ، هذا الفرق هو قبل كل شيء فرق تنظيمي :
 فالراهب يخضع لقانون طائفته (الكهنوتية) ، ولسلطة رئيس الدير ؛ أما الإنساني ،
 تبعاً لطائفة القديس بنو Benoit في النظام البندكتي ، فهو إنسان "جوال" (errare ،
 و vagare ، وهذان لفظان أساسيان في وسائل بتراكم) . والإنساني ، إذا فرض على
 نفسه نظاماً ما ، وارتضى قواعد "وطنية علمية" ، فهو يفعل ذلك بمشنيته ، حياً في
 الأدب ، وفي نطاق وقت فراغ حر ، كثيراً ما يكافأ عنه من أموال الكنيسة . والمجاز
 Respublica Literaria (جمهورية الأدب) يرجع إلي كل من فكرة الكنيسة ، والهيئة
 الصوفية ، وإلى فكرة الطائفة ، الطائفة الأدبية التي تسمو على الحدود والأجيال ؛
 ولكنها طائفة بلا ارتباط ، تقوم على عقد ضمنى حر . ويقابل النشاط الخاص بتراجم
 (سير) الأشخاص والقديسين ، عند الطوائف الرهبانية الكبرى في العصر الوسيط ، في
 حقبة مبكرة ، في الدوائر الإنسانية ، إعداد "سير" أو دورات السير التي تحدد نموذج

العالم ، والطابع ، والآداب المناسبة . بدأ هذا منذ عام ١٣٤١ مع بوكاشيو : *De vita et moribus Domini Francisci Petrarchi* . ويغدو هذا بمثابة دورة في النصف الثاني من القرن الخامس عشر في فلورنسا مع "الحياة" *Vita* لفيسباسيانو دي بيسيتشي *Vespasiano dei Bisticci* ؛ ثم نهجا أكاديميا في القرن السادس عشر مع *Vitae* لهرول جوف *Paul Jove* ، ونموذجا لـ *Vite* (حياة) لفنانني فازاري *Vasari* . وإذا كانت *diologi* (المحادثات) والـ *epistolae* (الرسائل) ، ومختلف الأشكال الخطابية للمقال تجدد القواعد المشتركة للمناقشة وفلسفتها العلمية ، فإن "الحياة" تزود المجتمع الذي يتشكل ويتسع بأمثلة أخلاقية ، ونماذج للنظام العلمي .

إن ما يفصل المتعلمين عن العامة ، ورجال الدين عن العلمانيين ، ليس فقط القدرة ، أو عدم القدرة على القراءة والكتابة ، وامتلاك الذاكرة العلمية ، والنظام الروحي والفكري للعمل العلمي ، وإنما أيضا استخدام لغات مختلفة . والـ *Sermo* *literaturum* (الحديث الأدبي) ، والـ *Lingua Literata* (اللغة الأدبية) هما اللغة اللاتينية . أما الحديث العامي (الدارج) *sermo vulga* ، أو اللغة العامية *Lingua vulgaris* فإنها مجسوم العبارات العامية . واللاتينية ، كلغة تحريرة تخضع لقواعد عامة ، وهي ثابتة نسبيا . أما العامية ، وتتكون من عبارات عامية ، متموجة ، مجردة من أية قواعد لغوية ، فإن لها نظاما "اونطولوجيا" أدنى مرتبة . وجمهورية الأدب ، ورشة فقه العصر الوسيط لها نزعة عامة ، حيث تكون اللاتينية لغتها . ولكن أية لاتينية هذه ؟ حين يطرح هذا السؤال ، وهو سؤال أساسي ، لأن الأديب الإنساني هو أولا ذلك الذي يتردد على اللاتينية "المحرقة" الخاصة بالجامعيين ، فإن الطبقة الثابتة التي حكمت العلاقات بين اللاتينية والعامية ، وبين رجال الدين وعامة الشعب ، هذه الطبقة قد اهتزت . وظهرت وجهة نظر تاريخية في اللغات . فإذا اضطلع الدارسون "الإنسانيون" بمهمة التغلب على تحريف البلاغة الذي كان مصدره غزوات البرابرة ، فكيف لاقتند هذه المهمة إلى "العامية" ، وليس فقط إلى اللاتينية الفصحى ؟

طرحنا هذه المشكلة منذ أوائل القرن الخامس عشر في الدوائر الإنسانية ، في

المستشارية الفلورنسية ، والإدارة الباهوية . وفي رأي ليونارد برونو Leonardo Bruni أنه كان هناك قبلا ، في روما القديمة لغة عامية ، وهي لاتينية محرفة . والثنائية اللغوية ، الفصحى ، والعامية سابقة على الغزوات البربرية ، وهي سمة بنيوية للغة الرومانية . هذه الثنائية اللغوية ، لدى فلافيو بيونديو Flavio Biondo ، وليون باتستا البرتي Leone Battista Alberti ظاهرة من ظواهر العصر الوسيط . ومادامت اللاتينية ، مع كونها لغة نحوية ، قابلة للنمو ، والتحريف ، والتصويب ، فلم لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للعامية ؟ مثل هذا الجدل يفترض ليس فقط وجهة نظر تاريخية ، ولكن أيضا وجهة نظر بلاغية ملازمة لها . إن الذي فاء ، والذي انحرف ، هو السمة البيانية للغة اللاتينية ، وقدرتها البلاغية . وفي رأي برونو أن هذه القدرة البلاغية لا يمكن إضافتها على العامية ، لا في الوقت الحاضر ، ولا في العصور القديمة . وفي عقيدة أنصار القضية المضادة ، أن اللاتينية المجعدة التي استردت عنفوانها القديم ، من حيث الفكر والعمل ، وتوظيفها التاريخية أن تكون نموذجاً ودعامة لنمو العامية لتكتسب مكانة أدبية وعلمية .

ومن الآن فصاعداً ، سوف يكون لكل جيل من الإنسانيين رأيه في مستقبل العامية . هذه العامية تعيق جمهورية الأدب الناشئة من أن تكون مجتمعاً مغلقاً : فهي تضعها في مجال من التوسع والديناميكية لاتحده بشرى إحياء البلاغة اللاتينية . هذا الإحياء نفسه يفهم على أنه قابل للعدوى ، كما أنه يجري في صورة نموذج ؛ وما نجح في حالة اللاتينية الإسكولائية (المدرسية) يمكن بالمثل أن ينجح في حالة العامية ، وهي لاتينية محرفة ، ولكنها حية ، ونشيطة ، وفعالة ، مثل اللاتينية الأصلية القديمة . ومسألة اللغة ⁽¹⁴⁾ هي بالفعل ، وستظل من القوى المحركة لجمهورية الأدب ، تدفعها في القرن الثامن عشر إلى تحول - وهو تحول قابل للجدل - إلى اللغة الفرنسية الأكاديمية ، على أنها "لاتينية العصرين" .

(14) Carlo Dionisotti, 1970, *Gliumanisti e il volgare*; C. Grayson, 1963, "Leone Battista Alberti and the Beginnings of Italian Grammar", *Proc. of Brit Acad.* 291-311; M. tavoni, 1984, *Latino, Grammatica, Volgare*.

إن عبارة "جمهورية الأدب" الكاتنة في دوائر المكاتبات الخطية لا تبلغ العلاية إلا في أواخر القرن الخامس عشر ، في بعض العناوين الاستهلاية ، وبالأخص في خطابات الإهداء الجميلة ، وهي بيانات حقيقية يصدر بها آلد مانوس Alde Manuce كتيبه عن المؤلفين القدامى . وفي هذه الأثناء ظهرت كلمة أخرى لم تكن مستعملة في العصر الوسيط في مفردات الإيسانيين ، وبقيت ملازمة لعبارة " جمهورية الأدب " ، تلك هي كلمة "أكاديمية" Academia . ظهرت هذه الكلمة أولاً بمعنى شيشروني بحت (نسبة إلى شيشرون - المترجم) لتدل عند بوجيو براكسيوليني Poggio Bracciolini ثم عند مارسيل فيشين Marcile Ficin على قبلا (دار) ريفية ، تضم مكتبة ، وفيها (في حالة بوجي) مجموعة من الآثار ، حيث يأتي بعض الأصدقاء من العلماء لمقابلة رب الدار والتحدث معه . إن الصداقة التي تجمع هؤلاء القدامى برابطة اجتماعية وثيقة ، وكذا مجموعة المشاعد والأوضاع الاجتماعية الألفية التي تخصتها ، وذلك بفضل النزعة الإنسانية humanitas ، توثق بينهم ، في نوع من الانفصال الاختياري ، وهم مجموعات من الأدباء الذين يجمعهم ما بينهم من تجانس . هذه المشاعر ، وهذا الأدب تنشئ ظروفًا ملائمة للحوار ، ومن ثم تكون جزءًا مكملًا من ميحث العلوم الجديد L'épistémologie nouvelle .

إلا أن استعادة كلمة "أكاديمية" من القدامى ، من شيشرون ، وبلينيوس Pline مليئة منذ البداية بتطورات "سيمية" (خاصة بدلالات الألفاظ - المترجم) مستترة . وذكرى الأكاديمية الأفلاطونية ، وهي المدرسة الفلسفية الوحيدة في التاريخ القديم التي دامت دون انقطاع قرابة ألف سنة إلى أن شتها ثيودوريك Théodoric في عام ٥١٦ ، هذه الذكرى أنعشها الأدباء البيزنطيون الذي توافدوا أولاً كدبلوماسيين ، ثم كلاجئين من أواخر القرن الرابع عشر ، جالين معهم من الشرق ، مع اللغة والمخطوطات اليونانية ، الخماس لأفلاطون ، والنزعة الأفلاطونية الجديدة . وحديقة الأكاديمية ، والهيك الذي أقامه أفلاطون لربات الفن ، والدور الذي لعبه في نقل الفلسفة الأفلاطونية الحوار ، والريمية ، والموسيقى تشكل أسطورة علمية راحت منذ الاجتماعات التي كانت تتعقد حول مارسيل فيشين في قبلا كاريجي Careggi إلى پارتاس دو رافائيل Parnasse de

جمهورية الأدب

Raphael في "قاعة الإمضاء" بالثانيكان ، راحت تضفي على اجتماعات الإنسانيين الإيطاليين هيبة "الزمن العائد" . وقبل أن تحظى الأكاديميات في القرن السادس عشر بنظام قانوني ، تغدو مؤسسات ثابتة ، فإنها بدأت تنساب في الشكل المؤلف المتواتر ، شكل الجمعيات الأخوية الدينية الخيرية التي تسمى في البندقية Scuole . هذه الجمعيات يضطلع أعضاؤها بمهام خيرية ، ولهم عيدهم السنوي ، عيد قديسهم الشفيع ، وولاتهم الجماعية . والأشخاص الذين يشتركون في هذه الجمعيات الأخوية الدينية تبعاً لنظمها الأساسية المدونة والمعتمدة من السلطات المدنية والدينية ، لهم فضلاً عن ذلك حرفهم ، ومهنتهم ، وأسرهم ، وهم لا يعطون الجمعية سوى جزء من أوقات فراغهم . والإنسانيون أيضاً يعيشون بأسلوبهم الخاص حياة مزدوجة : فلهم واجبات وأعمال ، ويكرسون أفضل أوقات فراغهم للدراسة على أفراد ، ومخالطة مجتمع العلماء . ونموذج الجمعية الأخوية الخيرية ، أكثر من نموذج طائفة الحرفيين ، يفرض على اجتماعات العلماء نظاماً دقيقاً ، وطقوساً احتفالية ، ومناخاً من الحماس الأدبي الذي يثير ويؤلف ما قد يكون في الذكريات القديمة من أشياء طيفية أو مصطنعة . ففي قيلوللا كاريجي ، لدى مارسيل فيشين ، وفي قيلوللا پومبونيو ليتو Pomponio Leto بروما ، على تل كويرينال يجري الاحتفال بعيد ميلاد "القديس" بوليمة . وفي فلورنسا ، القديس هو أفلاطون ؛ وهو في روما رومولوس Romulus . وفي المناسبات تغلذ المحاورات ، والخطب والحفلات الموسيقية ، في فلورنسا ، وفي روما (يضاف إليها عروض لمسرحيات بلوتس Plaute ، وترينس Térence ، والمزارات الجماعية في الأطلال ، أو سراديب الموتى) تغلي التقوى والأدب ، وتحمل بذرة النشاطات الموسوعية والأثرية في أكاديميات. وشتت سافونارول Savonarole أكاديمية فيشين في عام ١٤٩٤ . وفي عام ١٤٦٨ أثار البابا بولس الثاني الشكوك في أنشطة الأكاديمية الرومانية لهومبونيو ليوتس Pomponius Laetus ، واللقب المزيف الذي اتخذه لنفسه Pontifex Maximus (البابا مكسيم) ، والأسماء المستعارة القديمة التي يتعين على الأكاديميين أن يختاروها لأنفسهم ، ومن ثم قضى على الأكاديمية بتهمة التآمر . وعلى العكس من ذلك في نابولي ، عاشت الأكاديمية الملتفة حول أنطونيو بيكاديالي Antonio Beccadelli ، وتضم في

صغوفها الشاعر الكبير ، والأديب الباحث Pontano (الذي يتخذ الاسم المستعار جيوفيانوس Giovianus) عاشت في وتام مع بلات الفونس (النبيل) Alphonse Le Magnanime، ولم يتوقف نشاطها إلا عند وصول جيوش شارل الثامن الفرنسية في عام ١٤٩٥ . وبعد انقضاء خمس سنوات وضع لويس الثاني عشر في ميلانو حداً لتعاون ماثل بين البلاط وبين الأكاديمية بأن أرسل لودوفيكو (المغربي) Ludovic Le More أسيراً إلى فرنسا . وبعد بضع سنوات ، ومع توقع نهب مدينة روما ، ظهر ضعف شبكة الأكاديميات الإيطالية الأولى ، وجمهورية الأدب مما أعطى لكل هذه الأكاديميات الشعور بالعمل بروح واحدة ولأهداف واحدة .

وهنا ، تكشف أهمية الطباعة وراثها ، ولم يكن الأدباء يهترونها حتى ذلك الحين إلا أنها مجرد تقنية مساعدة في نشر المعرفة . فقد وجدت نتائج قرن من فقه اللغة والنصوص الإغريقية واللاتينية ، والأعمال الأصلية التي سجلها "الذهب الإنساني" الإيطالي ، وجدت طريقها نهائياً إلى الطباعة ، وانتشرت في أوروبا ، وكونت بها شبكة من المكتبات تنشر نماذج البحوث والصلات الاجتماعية العلمية الناشئة في إيطاليا . واجتازت عبارة "جمهورية الأدب" جبال الألب ، وظهرت أكاديميات في ألمانيا ، وفرنسا ، وأسبانيا ، وإنجلترا . وكان أرازموس هو المستفيد الأساسي ، وهو في الوقت ذاته المحامي الفصيح لتلك "الترجمة" translatio لجمهورية الأدب ، ونقلها إلى مجال "الجمهورية المسيحية" كله . ولكن من الواجب ، قبل أرازموس ، وضع ألدوس مانتوتوس Aldus Manuce في مكانه اللائق به ، وللمطبوعات التي تحمل شعار "المرساة والدوقان" (الدوقان لقب ولي العهد في فرنسا - المترجم) والتي لم تزل حتى اليوم فخر معقروطات المكتبات الكبرى . ومنذ الكتب الأولى التي نشرها "ألدوس" في البندقية عام ١٤٩٤ ، فإن مقدماته الموجهة إلى "طلاب الأدب الجيد" ، وإلى "هواة الأدب الجيد" جعلت منه لسان حال "جمهورية أدب" تزداد اتساعاً في أوروبا كلها ، ويتردد صداها بشابة افتتاحيات لسياسة علمية دولية (١٥) .

(15) Martin Lowry, The World of Aldus Mautius, Business and Scholarship in Renaissance Venice, Oxford, Blackwell 1979; Aldo Manuzio Editore, Dediche, Prefazioni, Note ai testi, introd. de Carlo Dionisotti, Milan 1975, 2 vol.

جمهورية الأدب

وليس من قبيل الصدفة أن تكون هذه الرسائل الموجهة إلى " رأي عام عالمي " قد نشرت في البندقية . فالدوس لم يكن فينيسيًا ، ولكنه روماني ، ولم يكن صغير السن ، حسب المعايير السائدة آنئذ ؛ إذ هو في الأربعين من العمر وكان في وسعه ، كما كان يرجو تلميذه "المولوي" البرتو بيو أمير كاپري الاكتفاء بتنظيم أكاديمية أخرى صغيرة في قصر نصير الأدب والعلم هذا ؛ ولكنه اختار أن يزاول الطباعة في البندقية . ولاشك أن هذه المدينة كانت أحسن مركز للمواصلات ، في إيطاليا على الأقل ، لنشر الكتب ، وبها وقتش عدد كبير من عمال الطباعة ؛ وهي أيضا ملجأ للبيزنطيين المنفيين ، وتدرس بها اللغة اليونانية ، والكلام بهذه اللغة ، الأمر الذي ييسر إصدار كراسات الحضارة الهلنيتية. ولكنها كانت أيضا جمهورية أوستقراطية ، في أمن من المفارقات العسكرية التي تنشر الدمار في سائر أنحاء إيطاليا . وفي ذلك الحين نشأت أسطورة فينيسية بديعة ، تصف المدينة بأنها موطن الحكمة السياسية ، والحرية . ويتمثل "حيها اللاتيني" في جامعة بادوا التي يتوافد إليها الطلبة من أوروبا كلها . ولم يكن لعلم اللاهوت الإسكولاتي مكانة هامة بها . وكانت فترات إقامة بترايك المتواترة بها في القرن السابق قد وضعت بذور تحول نحو المذهب الإنساني اللغوي والبلاغي . كان اختيار مدينة البندقية هو الأفضل من الوجهة الإستراتيجية . فما هي الاستراتيجية المقصودة ؟ لما كان "الدوس" صديقا لبنيك دو لا ميراندول Pic de La Mirandole ، ومراسلا لبرليتيان Politien ، ومعجبا بمارسيل فيشين ، فإنه رأي ما كان يجهله أصدقاؤه الأدباء ؛ ذلك أن الطباعة قد تضيق أعمالهم إن هي نشرت نصوصا محرفة بسبب الاستعجال ، والإغراء بالربح ، أو عملت على نشر التراث القوطي على نطاق واسع . ولكنها ، على العكس من ذلك قد تنقل أعمال هؤلاء الأدباء إذا نشرت "الثروة العامة" التي يتم العثور عليها وإحيائها وتجديدها . وفي عام ١٤٩٧ ، يصدر "الدوس" طبعته للنص اليوناني لكتاب أرسطو "الفيزياء" ، فيتكلم عن "الأكاديمية" التي جمعها حوله . ليثبت صحة النصوص الأصلية ، ويعدد معاونيه ، وكلهم فلاسفة ممتازون . ولا يخفى الآمال الجسام التي يضعها في نشر ثمار النهضة الإيطالية إلى مدى بعيد . كتب في صدر طبعته لأريستوفان :

" أمل مستقبلا ، حين تزول الهمجية ، وينقضي الجهل أن تروج الآداب الجيدة ،

والعلوم الحقّة ، لا عند أقلية صغيرة ، كما هو الحال في الوقت الحاضر ، ولكن عند الغالبية العظمى " .

وفي عام ١٤٩٩ ، إذ هو يقدم لمجموعة لفلكيين من الإغريق ، يظهر سروره لأنه يوجد بين النصوص التي ينشرها نصوص حققها الإنجليزي توماس لينكر Thomas Linacre ، تلميذ شالكوتديل Chalcondyle بفلورنسا . وفي عام ١٥٠٢ كتب في عنوان طبعته لكتاب ستاس - وقد شجعه نجاح مشروعه - إهداء لماركس ميزوروس Marcus Mesurus الشاعر الإنساني الكريتي الأصل :

" لم أهمل البتة اسم عالم أسهم في تحقيق النصوص التي أنشرها ، أو ساعدني في مشروعي بكيفية أو بأخرى " .

ويضيف :

" ندعو الله أن يكون لدينا عدد أكبر من العلماء الأفاضل في جمهورية الأدب " وفي عام ١٥٠٢ كتب في رسالة إهداء للسنتور مارينو سانودو Marino Sanudo :
" انظر يا صديقي العزيز مارينو كم في شخصك من عذوبة : لكم أود أن أكون بجوارك ، وأعيش في وفقتك ، الأمر الذي لم يتوفر لك أو لي بسبب مشاغلنا ، أنا في جمهورية الأدب ، وأنت في جمهورية فينيسيا العظيمة التي لا تسمح لك بأن تغفل لحظة عن واجباتك العامة " .

في القضية تناقض غامض ، يقع بالتأكيد بين "وقت الفراغ" المرتبط بحياة الفرد الشخصية، وبين نشاط "الفرور" العام . غير أنه عن طريق صياغة عنوان كتاب يتنقل في أنحاء أوروبا كلها ، يضيئ "ألدوس" على وقت الفراغ الأدبي الجماعي لجمهورية الأدب -شيثا من التقيض الروماني القديم في شكل جديد- يضيئ عليه سمة عامة يجعل من جمهورية الأدب قوة روحية تضاهي السلطة المدنية، وتؤلف منها جمعية للحكم . في استباق بعيد المدى، ولكنه مباشر لجمهورية الأدب في القرن الثامن عشر. هذه المقدمات هي نفسها استباق، مختلط بالكتاب ، وبالصحافة العلمية التي سوف تظهر وتزدهر في عهد لويس الرابع عشر . نرى ذلك بوضوح في رسالة الإهداء الكبيرة للباها

جمهورية/الأدب

ليون العاشر ، في صدر طبعة كتاب " أعمال أفلاطون الكاملة" التي ظهرت في عام ١٥١٣ . إنه بيان حقيقي لجمهورية الأدب ، وهو في آن واحد كشف حساب : وتوقعات مستقبلية .

وكان من شأن الفكر السياسي البحث في شأن الكوارث التي أصابت منذ عشرين سنة الأكاديميات الإيطالية الأولى أن حملت "الدوس" على أن يلتزم تحالف جمهورية الأدب مع العاهل المطلق الذي يوشك أن يصير البها . وهكذا ينشأ منهج سوف يوجه رؤساء جمهورية الأدب -حتى إلغاء مرسوم نانت- إلى تحالف تكتيكي مع السلطات السياسية القوية القادرة على السيطرة على أعدائها ، وتزويد دنيا العلم بمؤسسات راسخة.

وإذ أدرك "الدوس" ضعف أكاديمية الخاصة ، المرتبطة ارتباطا شديدا بمصير مطبعته ، فإنه عمل على تحويلها إلى أكاديمية رسمية ، مضمونة البقاء بعده ، وراح يتفاوض ، ليس فقط مع البها ، ولكن أيضا مع الأمبراطور . ولم ينته المشروعان إلى أية نتيجة . وبدلا من ذلك تفرق الكثير من أعضاء أكاديمية "الدوس" الموقتين في أوروبا . وكان من شأن زيارة إرازموس لألدوس في عام ١٥٠٨ أن أكسب عمل الدوس ونشاطه نفشة جديدة ، ورؤية أخرى . وفي هازل ، بالقرب من أمير باخ Amerbach وفروينوس Fro-benius راح الدوس ينشئ "القطب الشمالي" لجمهورية الأدب ؛ وراحت جماعة الإنسانيين من الشبان الإنجليز الذين تعاونوا مع الدوس ، وهم توماس ليناكرو ، ووليم جروسين William Grocyn ، ووليم لاتيMER William Latimer ، وكثيرت كنستال Cuthbert Cunstall ، راحوا يسهمون في أن يجعلوا من جامعة أكسفورد - تبعا لصيغة مبتكرة طبعت بسمة دائمة تاريخ الجامعات الإنجليزية - يجعلوا منها أكاديمية إنسانية تتوج صرحا تربويا يستلهم خيرات جورينو دافيرونا Guarino da Verona وفيتورينو دا فيلتره Vittorino da Feltre والكوتيليان Quintiliana الإيطاليين في القرن الخامس عشر . واستشعر الدوس هذا التحول في مقدمة كتاب Astronomica (الفلك) لعام ١٤٩٩ . كتب يقول :

" من انجلترا نفسها التي كان يرد إلينا منها فيما مضى رسائل همجية ، مجردة من العلم والمعرفة ، شغلت إيطاليا حيث كان فيها ولم يزل حصن ، هو "الإسكولائية" ؛

نلتقى الآن أديبا جيدا : ويجري الحديث هناك باللاتينية الفصحى . وبمساعدة اللغة الإنجليزية عملنا على طرد الهمجية ، والاستيلاء على "الحصن" ، وصار الرمح الذي أصابنا بهجراح ، صار هو أيضا عاملا على شقائنا .

ولابد في هذه المناسبة أن تأخذ في اعتبارنا مجاز "الميليشيا الأدبية" militia literarum التي لم تكف ، حتى في زمن قولتير وما بعده عن أن تساند بلاغة "جمهورية الأدب" ، جماعة منها "كنيسة" علمية ، مكافحة ومبشرة . كتب "إرازموس" في ملحق لشرح العبارة المأثورة Herculei Labores (عنا . هرقل) الذي حرره عند "الدوس" ، وحياه فيه مستخدما أسلوبه في propagatio literarum (نشر الأدب) : "رأيت بوضوح أن هذا الجهد لم يكن جهد رجل واحد ، ولا من مكتبة واحدة ، ولا في سنوات قليلة ، ولكنا أنجزناه وحدنا ، بمساعدتنا تقريبا ، في أقل من سنة ونصف السنة ، ويعون مكتبة واحدة على ما يبدو ، وهي مكتبة "الدوس" ، وهي غنية بذاتها ، ومزودة بوفرة لم يسبق لها مثيل من الكتب الجيدة ، وبخاصة اليونانية ؛ لدرجة أنها كالجنورج ، تولد منها وتزدهر المكتبات الجيدة "

وبصورة غير مباشرة ، مع زيارة جيروم بوديه Guillaume Budé لألدوس في عام ١٥٠١ ، ومع قدوم جيروم ألياندر Jérôme Aléandre إلى باريس في عام ١٥٠٨ ، وهو من أكاديمي "الدوس" اللامعين ، وقيامه بتدريس اللغة اليونانية فيها بنجاح كبير ، على نصوص مطبوعة في البندقية ، أسهم الأمير الإيطالي لجمهورية الأدب في توفير الظروف الملائمة لإنشاء كوليج دو فرانس .

ولقد شهد القرن السادس عشر في الواقع دعما تنظيميا لجمهورية الأدب في أوروبا كلها حيث حافظت على الوحدة العلمية ، رغم الانشقاق الديني ، والحروب الدولية ، والحروب الأهلية . وفي نطاق واسع كانت استراتيجية "جماعة اليسوع" (اليسوعيين) تتمثل في محاكاة شبكتها والعسل على أن تحمل محلها . هذا هو عصر الأكاديميات ؛ وهذه المؤسسات ، في إيطاليا وشمال أوروبا ، تبدو في الكثير من الأحيان متباينة ، ووقتية ، قاومت بوجه عام ضروب العنف والأهراء ، وحافظت ، مع تراث العهد القديمة على معايير للحكم تغلبت نهائيا على التقلبات السياسية والدينية .

إن ما أخذ زمننا طويلا بعبارة "جمهورية الأدب"، وتركها على هامش البحث العلمي هو طبيعتها على أنها تصور قانوني ومجازي، وفي الظاهر طبيعة مثالية وأدبية بصورة تحط من قدرها. على أن هذه السمات هي نفسها التي تتبع لها اليوم أن تسترد ما كان لها من حظوة فلسفية وعلمية. ولم تعد الصورة الخيالية كما يفهمها كندال والتون^(١٦) Kendal Walton ولا المجاز كما يفهمه ريكير^(١٧) Ricoeur غريبا على المعرفة العقلانية. وتتخذ السمة المثالية لجمهورية الأدب معنى أقل قابلية للإهمال لو نظرنا إليها في ضوء هذه "الموضوعية المثالية" التي بحثها كارل پوپر^(١٨) Popper Karl وجعل منها معيارا خاصا "بالعالم الثالث"، المضاد للعالم التجريبي، وكذا للعالم الشخصي. وفي هذا العالم الثالث يدرج پوپر، ليس فقط النظريات العلمية ولكن أيضا أعمال الفلسفة والفن. ألا ينبغي أن نرى في "الصورة المثالية" لجمهورية الأدب، في شكلها الكلاسيكي منظمة، اعتبرت "العالم الثالث" كما يراه پوپر إقليما خاضعا لولايتها القضائية؟ فمئذ توماس كوهن Thomas Kuhn ونظريته النسبية في شأن التقدم العلمي، النظرية التي تقفز بهذا التقدم، بصورة تعسفية، من نموذج إلى آخر، فإن العديد من البحوث^(١٩) قد أبرزوا وظيفة المجتمع العلمي، وتقاليد التنظيمية، وتشريعها لما هو حقيقي، وما هو كاذب، الأمر الذي يكفل دوامها، ويحافظ عليها من نزعة التشكك، والعدمية. ألم تظلم جمهورية الأدب بهذه الوظيفة منذ العهد القديم (الحكومة الفرنسية قبل ثورة ١٧٨٩)؟ إن نظريات الحاجة (التدليل بالحجة) نفسها لاتقنع دائما بنموذج قائم على موافقة إجماعية حدسية. وقد تستخدم هذه النظريات عرف التسامح الذي يخفف من إجماع العلماء، وترجع إلى قواعد حكمية عبر التاريخ^(٢٠). إنه التصحيح الضروري للإستبداد الامتثالي، استبداد الرأي doxa. ألم

(16) Voir Thomas Pavel, Univers de la fiction, Paris, Seuil.1988.

(17) Voir Paul Ricoeur, La Métaphore vive, Paris, Seuil, 1975.

(18) Voir Karl Popper, La Connaissance objective (chap. "La Théorie de L'esprit objectif"), Bruxelles, Complexe.1978.

(19) Voir Imre Lakatos, "The methodology of scientific research programs" dans Philosophical papers, vol. I, Cambridge 1978; Larry Laudan, Le Progrès scientifique, Bruxelles, Pierre Mardage, coll. "Philosophie et langage", 1988.

(20) Voir outre Charles Pierce, "The Fixation of Belief" dans Collected Papers. t. V, et K. Popper, Conjectures and Refutations, the Growth of Scientific Knowledge, (Chop. "On Sources of knowledge and ignorance"), 1963; Perelman et Olbrechts-tyteca, Traité de L'argumentation, 1970.

يمكن هذا التصحيح هو الذي تكفلت بإجرائه جمهورية الأدب ، وهي محكمة
"ترنسذنتالية" (صورية) وتقديرية ؟ ويجد تاريخ جمهورية الأدب تبريره العصري في
هذه المجموعة من الأسئلة الراجعة التي جعلتها مرجوة ، بصورة غير محسوسة .

التعريف بالكتاب

هول لين : ولد عام ١٩٣٠ وهو أستاذ بالكوليج دي فرانس، نشر تاريخاً لرعاية السياسة والفن في روما تحت عنوان: *Le Pain et le Cirque, l'Amour avant les chrétiens; les Grecs ont-ils cru à leurs propres mythes? Comment on écrit l'histoire; l'Élégie erotique romaine; etc.*

دورالد أوسغوفسكى: متخصص فى الدراسات الروسية (المسكوفية) خلال القرن السادس عشر، وتاريخ السلاف الشرقيين ومسائل المنهجية التاريخية، وهو يقوم بتدريس التاريخ والأدب والدراسات السلافية فى جامعة هارفارد ويرأس تحرير "Russian Review"

لاتسانا كيتا: ولد فى سيراليون ويعمل محاضراً فى جامعة إبدان فى نيجيريا، كما يعمل أستاذاً فى جامعة هوارد فى واشنطن دي.سى. وله مقالات عديدة فى فلسفة العم.

ر.لين كولمان: ولد عام ١٩٤٨ وتلقى دراسته فى برنستون بجامعة كاليفورنيا ثم فى سان دييجو (دكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٨١)، ويعمل أستاذاً للأدب الإسباني والسيمبوتيقا الأدبية فى جامعة رايمس بيهيستون بولاية تكساس، وله جملة مقالات عن الأدب الحديث

والنظرية النقدية وسيشتر له قريبا كتاب *cssThe Theory of the Essay in Luk Benjamin and Adorno* بواسطة مطبعة جامعة وسكونسين بالولايات المتحدة.

جون و. ميرفى : من كلية الاجتماعيات بجامعة ولاية أركنساس، وينصرف اهتمامه الى النظرية الاجتماعية، وفلسفة العلوم ومنهجية البحث الكيفي، وهو مؤلف عدة أعمال فى فلسفة الادارة، والفلسفة الاجتماعية عند مارتن بوبر

برايتون هولكا : درس التاريخ فى جامعة هارفارد (ونال درجة الدكتوراه فى الفلسفة عام ١٩٦٤) وهو يعمل أستاذاً للادب والتاريخ فى جامعة يورك بتونتو - كندا، ومن مبادئ بحثه ضمن مجالات أخرى: النظرية الأخلاقية، واللاهوت، والتفسير.

مارك فومارولى: استاذ بالكوليج دي فرانس، ومدير جريدة القرن الثامن عشر، ومؤلف عدة كتب منها:

L'Age de eloquence, rhétorique et res literaria de la Renaissance au seuil de l'époque classique, 1990.

كما أن له جملة مقالات كرسست للجوانب المختلفة للفكر الانسانى خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر وهو يعد حالياً عميلاً عن «جمهورية الادب» (١٥٠٠-١٧٠٠).

ديوجين

العدد ١٤٤/٨٨

فبراير - أبريل ١٩٩٠

محتويات العدد

جاكلين دي روميلي من الحكم وجوامع الكلم إلى التحليلات النظرية ٣

مولد العلوم الانسانية

باتريك تاكوسيل قوانين مالا يقال : السكوت والمر ١٩

فيرندراشيكهاوات نماذج متبادلة للعقلانية العلمية : ٣٤

آر. جيه. زفي فيرلوفسكي الاتصال فيما بين القارات طريق الحرير ٥٤

برنارد جويبرا «رائحة الرجل» مذهب النشوء والارتقاء عند أهالي ٦٧

ميلانيزيا

جان بيير كرتيان البعد التاريخي للعادات الغذائية في أفريقيا ٩٤

لوسيانا ستيجاجنو بيركشيو علم (أكله لحوم البشر) الانثروبولوجي الميراثي : ١١٨

الاسطورة والأدب

جاكلين دى روميللى
Jacqueline de Romilly

من الحكم وجوامع الكلم إلى التحليلات النظرية : مولد العلوم الإنسانية فى القرن ٥ ق . م

كثيراً ما يكون من المفيد حين يريد الإنسان أن يفهم كيف حدثت التحولات الكبرى فى العلوم العقلية أن يدرس مظاهر هذه التحولات بكثير من التفصيل الدقيق . ولكن يجب أن تكون هذه حقائق ثابتة حتى تصبح بمثابة مؤشرات لتمييز الصحيح من الزائف . وهذا الشرط يتحقق باستخدام الأفكار العامة والكلمات الجامعة بين الكتاب الأغارقة القدامى ، إذ الواقع أن وجود مثل هذه الأفكار والكلمات هو من السمات المميزة للأدب الإغريقية ، وبخاصة من القرن السابع إلى الرابع ق.م. ، وإن كنا نستطيع أن نلاحظ تغير طبيعتها فى الثلث الأخير من القرن الخامس ، وبخاصة فى الوقت الذى ظهرت فيه موجة مفاجئة من المذهب العقلى ، وبرزت سلسلة شاملة من البحوث حول الإنسان ، تناولتها الحضارة الغربية مرة أخرى وزادت عليها .

وهذا أمر لا يمكن أن يحدث بالصدفة . ومن حقنا أن نرى فيه مؤشراً يكشف لنا بتفصيل كبير الطريقة التى تم بها هذا التطور الهام فى تاريخ الفكر .

يبل الشاعر الاغريقى هُومَرُ دائماً إلى التحدث على المستوى العالمى ، غير أنه

ترجمة : أمين محمود الشريف

بالاختلافات القومية ، ولا بالخصائص الفردية اللهم إلا بعض الخصائص القليلة التي يعزوها إلى كل بطل من أبطاله . بيد أنه قلما يلجأ إلى الأقوال الجامعة ، فتراه يقتصر في الإلياذة على ذكر بعض جوامع الكلم ، دون أن يكون لها أى مدلول واسع ، وربما كانت هذه أكثر عدداً في "الأوديسا" ولكنها مع ذلك تخلو من البراعة كما يدل على ذلك ما وُجِه إليها من النقد الكثير .

ومن ناحية أخرى فقد كثرت الكلمات الجامعة بائتداء العصر القديم ، وكان "هزئود" أول من أدلى بدلوه في هذا المجال ، حيث نجد قصيدته "الأعمال والإيام" حافلة بالقواعد الأخلاقية والعملية ، معروضة بشكل عام كقوله : "فلتكف عن القول بوجود نوع واحد من الصراع ، ففي حياتنا نوعان .." وقوله "الاقراط (في الطعام والشراب وفي كل شيء) من أسوأ الخصال في الفقراء ، بل إن عظماء الرجال لا يطبقون الصبر عليه . وهذه القواعد تتخللها كلمات موجزة لأخيه "برسيس" حيث يقول له "أما أنت يا بريسيس فصن نصيحتي في سؤداء قلبك" . وهكذا نجد أن الأبيات ٣ - ٨ ، ١١ إلى ٢٦ و ٣٠ إلى ٣٢ و ٤٠ - ٤١ أى أكثر من النصف ، تتضمن كلمات جامعة .

ومن القريب أن هذه السمة توجد مرة أخرى في كل الشعر الغنائي تقريباً . وهذا هو عصر الشعر المعروف بشعر الحكمة أى الشعر الزاخر بالافكار العامة والكلمات الجامعة حول الحياة الإنسانية . وهذا يصدق بصفة خاصة على الشعراء الذين يُسدون النصيحة كالشاعر ثيوجنيس وصُولون ، ولهذا الأخير أقوال كثيرة بشأن الثروة وحسن النظام في المدينة ، وهي أشهر من أن تذكر . وكان صُولون يُعدّ من الحكماء السبعة الذين اشتهروا بهذا النوع من الدروس والكلمات الجامعة ذات المدلول العام .

وقد أسهمت هذه الروح في صورة أرحب وأكثر حرية في عظمة الشاعر "بندار" الذي لم يتردد في تضمين قصائده الغنائية بعض الكلمات الجامعة ، فتحدث عن الذهاب والماء في قصيدته بعنوان "الأوليمبي الأول" وفي قصائد أخرى ، عن مصير البشر على يد الآلهة ، وتحدث عن بطل رياضي واتخذ من الاحتفال بفوزه قرصة لذكر تأملات رقيقة تشمل الحياة الإنسانية بوجه عام .

وسرى هذا الاتجاه بشكل أوضح في المسرحيات التراجيدية (المأساوية) الإغريقية بل نستطيع أن نلمس في تكوينها ذاته ، فالشخصيات الدرامية تندمج في الحدث على خلاف الكورس (مراقب الغناء) الذي لا يستطيع المشاركة في الحدث ، والذي يتسلسل عن

معنى المحدث ، ناظراً إليه من زاوية عامة . وفوق ذلك ففي الحوار نفسه ، وفي صميم الحدث تدافع الشخصيات عن قضيتها ، فتتوسل وتتوعد ولكنها تفعل ذلك بمساعدة شعرا الحكمة الذي يتراوح بين بهت واحد وعشرة أبيات .

وإذا درسنا هذه الأفكار العامة في مسرحيات المؤلفين الترجيديين الثلاثة الكبار الذين خلف كل منهم الآخر في أثينا رأينا عدداً من الحقائق الهامة : أولاً أن هذه الأفكار تزداد بلا شك في غضون القرن ، ولندكر بياناً مبسطاً ولكنه بالغ الدلالة عن كثرة هذه الأفكار مع إيراد عدد الأبيات ذات الطابع العام في المسرحيات :

أسخيلوس (٤٧٢) : مسرحية الفرس : ٢١ بيتاً عاماً من بين ١٠٧٧
« المتوسلون (حوالي ٤٦٣) : ٩٤ بيتاً عاماً من بين

١٠٤

سوقول : مسرحية تراشيني (قبل ٤٤٠) : ٦٣ بيتاً عاماً من بين ١٢٧٨ .
يوريبيد : مسرحية ميديا (٤٣١) : ١٧٠ بيتاً عاماً من بين ١٤٢٠
« هيبوليتوس (٤٢٨) : ٢٢٧ بيتاً عاماً من بين ١٤٦٦

بعد ٤٢٠ ق.م استقر رقم الأبيات العامة عند ١٠٠ ، وهو رقم مرتفع إذ تبلغ النسبة واحداً من عشرة .

والحقيقة الثانية المجدرة بالاهتمام هو تغير دور الأفكار وطبيعتها بكل وضوح فإذا صرفنا النظر عن الاستثناءات ، وجدنا أن الأفكار العامة في مسرح أسخيلوس ، وسوقول ، تعالج كلها الأحوال الإنسانية والمبادئ الأخلاقية ، وهذه تقع في دائرة التأملات الخاصة بالإنسان ، والمحبة لدى الشعراء السابقين . ولكن في يوريبيد وعلى الرغم من شيوع هذه الأفكار ، فائناً نجد كثيراً منها يدور حول الزواج أو الثروة أو الديمقراطية والنفى . ومكانة المرأة ، والعوامل الحاسمة في المعركة . وعلى ذلك نجد أنها لم تزد حكماً وأتراً لا جامعة ، بل أصبحت أفكاراً حقيقية تأخذ مكانها غالباً في مناقشة الأفكار المرفوعة بالحجج والتحليلات . وحتى عندما تتصل المسألة بالأخلاق والمواطف ، فائناً نجد أن الاعتبارات وإنسابات تتسم بقدر أكبر من الدقة . تأمل في هذا الصدد ما تقوله "فيدرا" وهي تمثل الأسباب التي أدت إلى سقوطها (في مسرحية هيبوليتوس ، ٢٨٠ وما أوالها) قالت : "نحن نعرف معنى الشرف وتقدريه ، ولكننا لا نتوصل به إما بسبب الكسل كما يفعل البعض ، وإما بسبب إبطاء اللذة العابرة على الفضيضة . ولكن الحياة طافحة باللذات الكثيرة ... " وحتى حينما تكون الأفكار العامة ذات طابع

أخلاقي، فإنها تكون دقيقة وسيكولوجية (نفسية) ومؤيدة بالمنطق .

وانك لتجد هذا المعنى في مواطن أخرى ، ففي "تيوكديد" المعاصر ليوريبيد نستطيع أن نرى كثيراً من هذه الأفكار العامة . وبعضها - كما هو الحال في "يوريبيد" - عبارة عن مجادلات ومناقشات تتناول عدداً من المجالات ، وتقس كل لون من ألوان النشاط الإنساني أو تعالج ردود الفعل الإنسانية بصورة دقيقة ومحكمة .

تُرى : ما الذي جعل هذا الاتجاه العميق يأخذ هذا الشكل الجديد بصورة مفاجئة ؟ ما هو العامل المؤثر في ذلك ؟ ما هو الدافع إلى هذا التجديد ؟ إن كل شيء يتضح لنا إذا علمنا أن نشأة السوفسطائيين ، كانت في ذلك الوقت بالذات تنتشر في مدينة أثينا طريقة الجديدة ألا وهي فن "الخطابة" . ونحن نعلم أن كلا من يوريبيد ، وتيوكديد كان تلميذاً لبعض السوفسطائيين .



لسنا بحاجة إلى التنويه بأهمية النهضة العقلية التي أدت إلى نجاح هؤلاء السوفسطائيين في مدينة أثينا على عهد "بركليس" . وقد وفد هؤلاء من مختلف المدن اليونانية ، وبشروا بتعليم فرع معين من فروع العلم أو "فن" - كما أسموه - يؤهل الإنسان لإجادة الكلام ، ومخاطبة الأتواء في المحافل أو أمام المحاكم . وكان هذا "الفن" هو الوسيلة أمام كل إنسان لإحراز نوع معين من السلطة ، أو لضمان الأمان في المدينة . وادعى هؤلاء السوفسطائيون القدرة - بفضل فن الخطابة - على إقناع الغير بصحة أية دعوى (وذلك بتقوية الحجج والمقولات الضعيفة) وتضمن هذا الفن "جاذبية الشكل" (استخدام العبارات الطنانة والمجملات التي أعلن السوفسطائي جورجياس سحرها) ، والبراعة في الجدل والإقناع (وكان ذلك من خصائص السوفسطائي بروتاجوراس) . ولكن من الواضح أن "الأفكار العامة" التي تحدثنا عنها يمكن استخدامها في هذه الطريقة الجديدة ، ورسائل عديدة .

أولها : اكتشفت في الفن الخارجي - فن الاستحواذ على آذان السامعين - طرق شكلية محضة (الازلنا نستخدمها تلقائياً) منها الهدء بفكرة عامة ، ومنها اختتام أقسام الكلام على نسق واحد (أي بكلام موزون مقفى) .

ولكن فن الخطابة راج بكثرة هذه الاستعمالات في التراجيديا ، فبين الفقرات ذات الهدء العام يمكن أن نحصى من هذه الاستعمالات في البداية واحداً من ثمانية في مسرحية : "الفرس" وواحداً من اثنين تقريباً في مسرحية : "تراشيني" لسوقول أو ميديا

ليوربيد . ثم تعود الأمور فتستقر عند نسبة واحد إلى ثلاثة حتى تظهر مسرحية "المثوسلون" ليوربيد فتصود لتهبط إلى حوالى واحد من ستة وبعبارة أخرى اكتشفت الطريقة ، ثم طبقت بحماسة ، ثم تناقشت فى النهاية . وقد تناقشت جزئياً بتأثير السوفسطائيين إذ تم اكتشاف استعمال آخر للفكرة العامة ألا وهو استخدامها كبرهان . وفى وسع السوفسطائيين أن يفعلوا ذلك مباشرة . وحسبنا أن تشير إلى إحدى الرسائل السوفسطائية النادرة التى حفظها لنا التاريخ ، وهى فى الواقع عبارة عن احتجاج خيالى للثناء على "هيلانة" من جانب السوفسطائى جورجياس ، إذ أراد تهيئة ساحة هيلانة ؛ فذكر عدة أسباب مختلفة حملتها على الهرب مع "باريس" وفى كل مرة يشير جورجياس إلى فكرة عامة مسلم بها تثبت براءة هيلانة فتراه يسأل : هل أطاعت هيلانة قدرها وأطاعت الآلهة ؟

ويجب : من المستحيل أن يكون الإنسان بشراً ثم يعصيهما لأن الطبيعة البشرية ... ثم يسأل : هل أذعنت هيلانة للصف ؟ الحجة هنا ماثلة لتلك وهى أن اللوم يقع على خاطفها . ثم يسأل هل كان معسول الكلام هو السبب ؟ هنا يقدم لنا جورجياس تحليلاً لقوة الكلمة . ثم يسأل : هل كان الحب هو السبب ؟ يقدم لنا جورجياس تحليلاً آخر لكيفية هيجان الحب وغيره من العواطف وهذه الرسالة الموجزة التى هى بمثابة "مانفستو" (بيان) الطرق الجديدة تبين لنا دون أدنى شك أهمية الأفكار العامة المسلم بها باعتبارها وسيلة مباشرة للاحتجاج .

ولكن يجب أن نضيف أنها تمهد أيضاً الأساس للحجة الكبرى التى تؤكد أهمية فن الخطابة أعنى إثبات احتمال أن يكون الخبير أو المحدث صحيحاً ؛ فإذا قلت لم يكن من المعقول فى موقفى هذا أن أفعل مثل هذا الشيء فإن هذا يعطى فكرة عن الطريقة التى يتصرف بها الناس عادة فى الموقف المذكور . وفى وسعنا أن نقدر هذه السمة فى رسالة أخرى لجورجياس نفسه وهى دفاعه عن "بلاميد" ذلك البطل الذى اتهمه "بوليسيس" بالخيانة العظمى . يسأل جورجياس لماذا خان ؟ ويجيب : إن الإنسان لا يستطيع أن يقدم على عمل كهذا دون أسباب قوية ، ثم يسأل عن الأسباب التى يحتمل أن تكون دفعتها إلى ذلك ، ومن بينها المال ، ويجيب : الإنسان لا يحتاج إلى المال إلا إذا كان كثير الانفاق ولم يكن هذا حال بلاميد . يلاحظ فى كل هذه العبارات المبدوة بكلمة الإنسان أنها أفكار عامة تنطبق على الناس كافة لا على شخص بعينه ولذلك جعلها

جورجياس جزءاً من دفاعه .

وهكذا حدث تغيير في استعمال الأفكار العامة ، وواضح أن مبدأ هذا الاستعمال لم يكن جديداً على الإطلاق ، فقد طُبّق في الماضي ، وكيف يمكن القول بخلاف ذلك ؟ بيد أن الإنسان طبق ذلك دون أن يشعر . ولكن حدث في الفترة التي نحن بصددّها أن أصبحت هذه العملية مقننة وملروسة ، وشائعة .

ومع ذلك فلم يمثل ذلك الاستعمال سوى طريقة واحدة من طرق الاحتجاج ، ولكن هذه الطريقة كُتِبَ لها أن تكون حافظاً لمعرفة الإنسان .

والواقع أنه عندما يتحتم استخدام الحجة البارة على اختلاف أنواعها لتأييد المقولات المتنوعة فإن الناس ترجح بكل فكرة ، وكل ملاحظة ، وكل دراسة . والحق أن السوفسطائيين ألفوا العديد من الرسائل عن الدستور ، وعن الطموح وعن الفضائل (٧) وأكبر الظن أن هذه الرسائل كانت نموذجاً للأفكار التي أضافت المزيد إلى فن خطابتهم ولا يعزى عن بالك أن خطابة أرسطو عبارة عن كتيب في علم النفس يعالج المواقف والأمزجة .

ثم تبين للإنسان أنه ازدهرت - إلى جانب فن الخطابة - سلسلة شاملة من مختلف ضروب المعرفة المتعلقة بالإنسان . ويمكن القول في هذا الصدد إن الكلام والفكر سارا جنباً إلى جنب حتى ارتبطا معاً . وفي وسع المرء أن يفهم أيضاً أن السوفسطائي "بروتاجوراس" أستاذ فن جودة الكلام استطاع أن يحقق النتيجة التي بشرت بها تعاليمه ، ألا وهي الحكمة بقول في ذلك : "الغرض من تعاليمي هو أن يراعى كل إنسان الحكمة في تدبير منزله ، وفي إدارة مدينته ، وأن يكتسب المهوبة التي تمكنه من الوصول بهذه الإدارة إلى درجة الكمال قولاً وعملاً" (افلاطون ، بروتاجوراس ، ٣١٨ د - ١٣١٩) .
نما فن التفكير السليم في أعقاب فن الكلام .

وفي غمرة هذا النشاط الذي انبثق فجأة ، لم يكن أمام الأفكار العامة المستخدمة في الخطاب إلا أن تكتسب طابعاً جديداً . والحق أننا نستطيع أن نرى بسهولة كيف أصبحت هذه الأفكار من ذلك الوقت فصاعداً جزءاً لا يتجزأ من التحليل العلمي للسلوك الإنساني عند "مؤلف مثل "تيوكيديد" .

إن هذه القيمة العنسية تنبع في المقام الأول من تنظيم الحجج والبراهين في إطار شرح واف للحقائق عن طريق الاستعانة بالأمثلة والتجارب . وجدير بالذكر أن كل خطب تيوكديد هي أمثلة لهذا .

ولا شك أن اللجوء إلى التعميم هو واحد من ميوله الذهنية . فهو يحب أن يرى في الحرب الخاصة التي يحكى قصتها جوانب يمكن أن توجد في ظروف أخرى "بفضل الطابع الإنساني الذي تتسم به " . وعندما يتدخل هو نفسه في تاريخه لكي يعبر عن أحكامه الخاصة فإنه يصوغ هذه الأحكام غالبا في صورة تحليلات عامة ، أو يعززها بأفكار عامة ^{١٨} .

ومع ذلك فإن هذه الأفكار أكثر من هذا في خطبه ، وهذا يؤكد الدور الذي تلعبه الخطابة .

لفي هذه الخطب تكثر الأفكار العامة : بعضها يظهر في المكان الذي تقتضيه قواعد الفن أى في بداية أو نهاية الحديث ، وهي غالبا ما تأخذ نفس الشكل الذي نجده عند جورجياس أو بوريبيد (بتعبير مثل : الطبيعة البشرية تقتضى كذا) ولكن أبرز السمات في تحليلاته لخطبائه هي صياغة الأفكار العامة في صورة منطقية رائعة .

ولأضرب لك مثلا بسيطا يوضح لك هذه القضية : ذلك هو خطبة السفراء الذين قدموا من "لاسيديون" (اسم لمدينة أسبرطة) لينصحوا أهل "أثينا" أن يقتنصوا فرصة انتصارهم ويعملوا على تحقيق السلام (٤ ، ١٧ - ٢٠) . بدأوا حديثهم بأن حذروا الأثينيين من أن يفعلوا كما يفعل الذين لم يتعودوا أن يتمتعوا بحسن الحظ ، ووجهوا اليهم هذا التحذير عن طريق الإشارة الى مثل عام ، ولا يقتصرون على ذكر هذا المثل العام ، بل يفسرونه بعبارات سيكولوجية كقولهم : (الأمل يحدوهم دائما الى الطمع في المزيد ، لأن الحظ ابتسم لهم في الماضي يمثل هذه الطريقة المفاجئة) .

وهذا التفسير يجعل النصيحة معقولة ومقنعة . وفوق ذلك يؤكدون هذا التفسير بذكر سابقة معينة فيقولون "فقط انظروا الى نكيتا (هزمتا) ، نحن الذين .. وبعد هذا الدليل الخاص يعودون إلى ذكر قاعدة أو فكرة عامة وهي (من الحكمة أن تستعوا الى الحظ الحسن باتباع وسيلة محسوبة جيدا ...) وبعبارة أخرى نقول : أن هذه السطور القليلة تتضمن فكرتين نظريتين : أحدهما تصف غطا من السلوك يتم اتباعه غالبا

والأخرى تقرر قاعدة يجب مراعاتها ، وكل من الفكرتين تقوم على تحليل ينهض دليلاً على ما يقولون.

والنتيجة التي نلحظها هي تناوب العام والخاص الذي رأيناه في "هذيرود" : الفكرة الأولى تمتعها عردة إلى مثال خاص يمكن ملاحظته بوضوح (١٧٤) : "لأن مدينتكم (أثينا) لها كل الحق - كمدينتنا تماما - في أن تنعم بالوجود ، في هذه الحالة بالذات" . ومثالاً إسبرطة تعقبه ملاحظة بمائلة (١٨٣) : "من الطبيعي بالنسبة لكم .." وأخيراً نجد أن قاعدة السلوك المطلوب اتباعه تشير نفس هذه الملاحظة (١٨٤) : "وأنتم أيها الأثينيون لديكم فرصة طيبة لأن تفعلوا هذا" . إنها نفس عملية الشد والجذب في ثوب جديد من التفكير .

وفي وسعنا أن ندرك في هذا المثال كيف أن عناصر التحليل العام تصبح أداة للتفكير والتأمل لأنها تقوم على أساس منطقي ويفسر بعضها بعضاً . ولكن يتعين علينا أن نضيف أن تيوكيديد يقارنها بالحقيقة في تاريخه ، بطريقة دقيقة وموضوعية . ذلك أن الإسبرطيين قد أثبتوا أنهم يشكلون خطراً كبيراً على أثينا بعد انتصارهم المفاجئ الذي يطيش باللب ويملأ المرء بالغرور . ولذلك لم يقتنع الأثينيون بهذا القول واستخدم تيوكيديد يد فيها بعد نفس العبارات التي وودت في خطابه ووصف فيها عصى بصيرتهم فقال : "إنهم - أي الأثينيين - طمعوا في المزيد" (٤١٤) واستطرد قائلاً : "إن خطأهم يكمن فيما أحرزوه من الانتصارات المفاجئة من قبل في كثير من الحالات ، فقوت من آمالهم وفتحت شهية أطماعهم (٦٥٤) . وكان هذا تحليلاً منطقياً . وإذا ما قارنا بين خطبته وروايته التاريخية وجدنا ما يؤكد هذا التحليل . وقد علمنا تيوكيديد - بدون أن يتجاوز حدوده ، وبدون أن يقرر قاعدة عامة - كيف نستشف وراء قصة بسيطة قاعدة عامة من قواعد الميكولوجية السياسية .

ولكن ليس هذا كل شيء ، بل ليس هو الشيء الأساسي ، لأننا قد نحكم في أغلب الأحيان على الخطابة وأخطارها بفحص خطبة واحدة موجبة (ذات اتجاه معين) ومُضَلَّلة بحيث تنتكح جادة الصواب وتضل سواء السبيل ، ناسين أن الخطيب أو المتكلم له خصم يجب سماع أقواله . ولذلك جرت العادة في السياسة ، كما في القضاء ، بالمقارنة بين مقولة كل من الخصمين . والشعب الذي يدلي برأيه في القضية (كما كانت

المادة في بلاد الاغريق القديمة) يصفى لأقوال كل منهما فإذا كانت مقولة كل منهما موجهة ومضللة ، كانت المقارنة بين القولتين هي خير سبيل للوصول إلى الحقيقة ، لأن هاتين القولتين تكونان في الغالب متعارضتين فإذا قورن بينهما أمكن فحص حجة كل منهما بدقة . وهنا يصدق على ما هو متبع في العصر الحاضر فالقاضي والمحلفون يستمعون لمرافعة الخصمين ويقارنون بينهما . وكذلك الأسلوب المتبع في إعداد الرسائل العلمية فهو يتلخص في وزن الحجج المؤيدة لقولين متعارضين قبل تأييد أحدهما أو الأخذ برأى وسط بينهما .

وكان هذا الأسلوب الفني القاضي بالمقارنة بين القولين المتعارضين هو الكشف الكبير الذي توصل إليه السوفسطائيون في أثينا على عهد "بركليس" وقد ألف السوفسطائي "بروتاجوراس" قاذج لهذه "المتناقضات" ولدينا أمثلة مجملة حفظها لنا التاريخ في رباعيات (سلسلة من أربع مسرحيات) معاصرة "أنتيفون" التي يتكلم فيها كل من الذئبي والذئبي عليه مرتين في قضية معينة .

ولكن فنّ المقابلة بين خطبتين متعارضتين مارسه الكافة في ذلك العصر . وكثيراً ما يحدث ذلك في مآسي "يوريبيد" . وفي وسعنا أن نجد ذلك أيضاً في مؤلفات تيموكريد يد الذي لم يكن يأخذ مظاهر القول ، وصدق الأقوال التي تبدو عليها مسحة الصدق ، بل كان في أغلب الأحيان يعرض خطبا متناقضة يعارض بعضها بعضا وترد كل منها الأخرى بل قد تتحول الحجج إلى مسار آخر وتصبح أكثر تفصيلا من خطبة إلى أخرى .

ولكن آلا نرى - في الوقت نفسه - أن كل مقولة بكل ما فيها من أفكار عامة وبراہین ، تقارن أولا بالمقولة المعارضة قبل مقارنتها بالحقائق ؟ ففي الخطب التي ألغها كل من قادة "البلوبينيزيين" (نسبة لشبه جزيرة بلوبينيزيا بالجزء الجنوبي من بلاد اليونان) والقائد الأثيني ، يشجعان فيها الجنود قبل معركة "توبكتوس" نجد أن كلا القائدين يناقش مسألة العلاقة بين الشجاعة والخبرة (الدربة) وهي قضية عامة قبل كل شيء . ولكنهما يعالجانها بشكل غير عام . ويمكن القول بأن هذه القضية ستظل قابلة للمناقشة من الناحية النظرية . ولكن الرواية التاريخية تبين تماما أن تحليل الطرفين لهذه القضية لا يخلو من عنصر الحقيقة : فإذا قلنا إن "الشجاعة" تخون البلوبينيزيين عند صدمة المفاجأة

الأولى ما يتيح للأثنين أن ينتصروا بفضل ما لهم من خبرة فحينئذ تصبح الحجة فى صف الخبرة . ولكن الذى حدث هو أن المعركة دارت على غير ما يهوى الأثينيون برغم خبرتهم والسبب - كما قال قائدهم - عجزهم عن الاستفادة من خبرتهم بسبب ضيق المساحة التى جرت فيها المعركة . وهكذا تدل النتيجة ليس فقط على الطريقة التى تستطيع بها الخبرة أن تلعب دوراً فى المعركة بل أيضا على الشروط اللازم توافرها لهذا الغرض . وتُصنّف كلتا الخطبتين - فى ثنايا تعارضهما نفسه - دقائق وتفاصيل إلى الدرس المستفاد من هذه الحادثة .

يضاف إلى هذا أن توكيد يد لا يقول أبداً هذا مصيب وهذا مخطئ ، بل يختار موضوع الرواية بحيث يجعل المقارنة بين الطرفين ذات جدوى . وبهذه الطريقة يبرز على الأقل العوامل الهامة التى تنطوى عليها الرواية التاريخية أى الاحتمالات التى يجب التفكير فيها والطرق العملية التى روعيت فى أغلب الأحوال .

ويمكننا نرى أن أهداف العلم المنطقى تتفق مع الموضوعية الدقيقة .

وما تقدم يتبين أن الأفكار العامة (المبادئ العامة) ليست مجرد أقوال ساذجة مستقاة من الحكمة الشعبية بل هى - وإن بدت كذلك - عناصر تشكل نظاما يشاد صرّحه بمساعدة الخطابة ، وتنمو فيه المعرفة العلمية لأحوال الانسان (= العلوم الانسانية) عن طريق الخبرة والتجربة .

ومن ذلك يتضح أن الدقة فى الحاجة وُضعت فى خدمة هذه المعرفة العلمية بأحوال الإنسان أى فى خدمة العلوم الإنسانية . ونلاحظ فى هذا الصدد أيضا أن استخدام توكيد يد لهذا الأسلوب حدث فى إطار تطور أوسع نطاقا ألا وهو الاعتقاد بإمكان فهم السلوك الإنسانى وإفهامه للناس . وكان هذا الاعتقاد هو السمة البارزة لهذه الفترة فى تاريخ أثينا .

ثم ظهرت قطاعات من المعرفة المتعلقة بالحياة الانسانية أطلق عليها اسم تقنية (technai) وهى كلمة يصعب ترجمتها بطريقة تفى بانفرض ، وهى ذات دلالة عملية (لانتظرية) . وقد أعطينا هذه الكلمة فى لغاتنا الأوروبية الحديثة كلمة tech-

niqu (تكنيك) التى تترجم بكلمة "art" أى فن أو بكلمة science أى علم .
 وذكروا القموض الذى يحيط بهذه الكلمة بأن هذه الألوان من المعرفة - أى الفن والعلم - نشأت من البحث البسيط وراء الأمور ذات الفائدة العملية ، ثم تم تقنينها فى صيغ عملية منطقية ومنسقة بقدر الإمكان . ولكن عندما حاولنا تنسيقها وتعليلها بطريقة منطقية تحولت إلى ما نسميه "بالعلوم" . وجدير بالذكر أن كل الكلمات الحديثة المنتهية بهذه الحروف الثلاثة "ics" (يقا) مشتقة من الصفات الاغريقية التى تمت بصلة لكلمة تقنى (techné) . ويدل بعض هذه الكلمات على الفنون العملية مثل كلمة مايوطيقا (maieutics) ومعناها علم المساعدة أو التسبّل (= التعليم عن طريق تزجيده الأسئلة المتوالية إلى المتعلم كما كان يفعل الفيلسوف اليونانى سقراط) (١) ومثل كلمة بالسطيقا (Ballistics) ومعناها علم القوانين التى تحكم مسار المقذوفات . ويدل بعضها على "العلوم" بمعناها الدقيق مثل علم الأرقامطيقا (Arithmetics) أى علم الحساب والفيزيقا (Physics) أى علم الطبيعة . وقد نشأت كل هذه الفروع العلمية أو معظمها فى نهاية القرن الخامس ق . م .

وخير مثال لذلك الطب أو الدواء فقد أصبح علما فى غضون هذا القرن فى نفس الوقت الذى تغيرت فيه طبيعة الأفكار العامة . وسرعان ما نشأ عدد من الفنون مثل فن ارشاد السفن وقن العمارة ، فضلا عن فن الطهى وغيره من الفنون العملية .

ونشأ فن الخطابة فى الوقت نفسه ، ولكن سرعان ما إكتسبت الخطابة أهمية كبرى . والواقع أنها كانت - خلافاً للفنون الأخرى موجهة لكل انسان ، ولم تهدف إلى اكتساب مهنة من المهن وبخاصة فى الصورة التى أضفاها عليها السوفسطائيون . يضاف إلى ذلك أنهم كانوا يريدون تطبيقها على كل موضوع ، وعلى كل شىء يريد الناس بحثه .

وترتب على ذلك أن الخطابة - بمجرد انتشار ممارستها على نطاق واسع وبنجاح مدهش - شجعت على البحث فى عدد كبير من فروع المعرفة ، واحتاجت الخطابة إلى

(١) هذه أحدث طريقة فى التربية الحديثة التى تقدم على اتباع الطريقة الاستنباطية أى استنباط معنى استخراج المعلومات من التعلم عن طريق الأسئلة والمناقشة ، وذلك خلافاً للطريقة التلقينية التى تقدم على حشر أذهان التلاميذ بالمعلومات . ومن ذلك ترى أن هناك طريقتين فى التعليم : "استخراج المعلومات من الالهام وإدخال المعلومات فيه وشتان ما بين الطريقتين . المترجم .

مساومتها ، ولكنها شجعت على بذل الجهد فى هذا الاتجاه أيضا لأنها دعت إلى التفكير والتأمل ، وعرضت نموذجاً لتقنين المعارف ، وكانت عاملاً منبهاً للاذهان ونموذجاً كما أتاحت قرصة للبحث وحيث بدأ البحث فى كل ميدان .

وتخبر نعرف من الشواهد التاريخية القديمة أن السوفسطائيين اضطروا - لكي يعلموا الناس الطريقة الصحيحة لاستخدام الكلمات - أن يسألوا أنفسهم عن الكلمات نفسها . ويبدو أنهم كانوا يسعون إلى معرفة طبيعة اللغات ونشأتها . وأثاروا أيضا - وكان هذا أمراً جديداً - أسئلة عن القرامايطيقا (النحو والصرف) فبحثوا فى التأنيث والتذكير ، والأعداد والتمييز بين المترادفات والمترادفات المتقاربة فى المعنى وشرحوا بعض الاستعمالات الهوميرية (=نسبة للشاعر الاغريقى هومر صاحب الالبازدة) من حيث التمييز . وفى وسعنا أن نقول إن ذلك أدى إلى ظهور القرامايطيقا والفيلولوجيا (فقه اللغة) .

وقضلاً عن ذلك فانهم إذ علموا الناس كيفية قرع الحجمة بالحجة ، وقلب الحجمة (المغالطة) والربط بين الحجمة والحجة وضعوا الأساس لعلم المنطق . والواقع أن أرسطو اعترف بذلك ، وإن ما يقوله ، ليؤكد الأصل البراهماتيكي (=العملى) لهذه العلوم لأنه يصرح فى كتابه الموسوم "تفنيدات الحجاج السوفسطائيين (١٨٣-١٨٤) أن السوفسطائيين لم يقدموا فى هذا المجال علماً بل قدموا ما يترتب على هذا العلم أى التطبيقات . وتوضع الحاجة إلى هذا الايضاح دورهم فيما أصبح يعرف بعلم المنطق .

ولكن هذا الاتجاه نفسه اتضح أيضا فى المجالات المختلفة التى عالجتها الخطابة أى فى كل مجال . وتدل شواهد الأفكار العامة أنه تكونت هنا سلسلة كاملة من النظرات والآراء ، وسبق أن رأينا مثل هذا فى مؤلفات "يُوريبيد" وذكرنا أن تحليلاته مهدت الطريق لسكولوجية الأفراد . وقبل ذلك الوقت عرض الباحثون لتحليل الشخصيات الحية كما عرضوا لبحث المشكلات الأخلاقية أحياناً ، ولكن لم يعرضوا قط لتحليلات للنفس المنقسمة الممزعة بين دوافع مختلفة ، مع ابداء إيضاحات وتفسيرات لذلك .

بيد أننا نرى أن "ميديا" عندما سمعت لتبرير مسلكها ابتدعت نظرية جديدة فى ارتكاب الإثم تقوم على أساس المبادئ وكذلك رأينا فى يوريبيد أفكاراً عامة تعالج المشكلات الاجتماعية مثل الزواج ، والرق ، والثروة . وعالج أكثر من ثلث الأفكار

العامة في مسرحية :إلكترا" موضوع الثروة ، إلا أننا نجد في هذه المسرحية أن "الكترا" تزوجت فلاحا فقيرا جدا . وتقاوّن المسرحية بين منزل الرجل الفقير وقصور الأُمراء مما يدلّ على أن الأفكار المتعلقة بالثروة ليست مجرد عناصر زخرفية بسيطة ، بل هي دلالة على الفكرة التي استحوذت على ذهن يوريبيد في ذلك الوقت كما استحوذت على ذهن ارسطوفان فيما بعد في مسرحية "هلوتس" . وإذا سمينا ذلك علوماً اجتماعية كان هذا الزعم ضرباً من المغالاة بكل تأكيد ، ولكن الخطوط العامة لهذه العلوم وفكرتها واضحة بالفعل .

وهذه الأفكار الوليدة تتطور أكثر في مجالات أخرى في أعمال تيوكديد فتكتسب نوعاً من الدقة والجدة يشير إلى المعرفة العلمية .

فالأفكار العامة الشائعة في هذه الأعمال تعالج - مثلاً - دور الحظ في مجال السياسة وأنظمة الحكم وأخطارها والمشكلات المترتبة على الهيمنة الخارجية وبعبارة أخرى تعالج ما يسمى بعلم السياسة . وهذا هو العلم الذي عنى به تيوكديد قبل أي علم آخر ، كما أنه كان من أحب المباحث السياسية في ذلك العصر . وبما يعزّز الطموحات العلمية في هذا الميدان ، تلك الإشارات العديدة إلى الطب والدواء فترى تيوكديد يوضح وجه الشبه بين طريقة وصف الطاعون في الكتاب الثاني وطريقة وصف الفوضى الأخلاقية في الكتاب الثالث . وعلاوة على ذلك نرى أن المستشارين السياسيين يعرضون علاجاً طبياً مبتنياً على المعرفة . ويمكن أن ترى هنا عندما يطلب للمسياسي "تيسياس" إلى قائد الجيش أن يكون طبيبياً للمدينة (١٤،٦) وكذلك قال "بروتاجوراس" إن دور السوفسطائي في السياسة يشبه دور الطبيب ، وتحدث عن الانتقال من حالة إلى حالة أفضل بقوله "إن الطبيب يتوصل إلى هذه النتيجة بأدوية ، والسوفسطائي بخطبه (أنفلاطون ، ثياتيتوس ، ١٦٧) .

بيد أن علم السياسة يجب أن يفهم بمعنى أوسع . مثال ذلك أن الأفكار السياسية الأخرى في تيوكديد متركزة على دور الحظ في الحروب ، وروح الشعب المعنوية في الحرب ، ودور المال والاستطول ، ومزايا وعيوب الأخلاق ، وأساليب القتال عند البرابرة واللاغارقة ، والمشاة والفرسان وبعبارة أخرى فن الحرب ، وتعالج هذه الأفكار أيضاً طريقة الانتفاع بهذه المعلومات ، كما تعالج موضوع تضاريس الأرض وظروف استخدامها

وكيف يمكن اللجوء الى الخيل والناورات في بعض الأحوال لتضليل العدو ، وكيف تعرف - مثلاً - المشكلات المترتبة على غزو احدى البلاد المعادية ، وبعبارة أخرى الاستراتيجية .

ولم نذكر هنا سوى فروع المعرفة الواضحة في الأفكار العامة المتناثرة في الخطاب ولكن يجب ألا يغرب عن البال أن تيوكديد عرض في الكتاب الأول تطور أشكال الحياة والسلطة في العصور الأولى بهلاء الإغريق ، وهذا نوع من علم الاجتماع . وحين أبرز في هذه النصوص دور المال الاحتياطي ، وضع الخطوط الأولية للنظرية الاقتصادية . وفي الوقت نفسه تتكشف لنا بعض الأفكار العامة الموجزة التي قد غر عليها مر الكرام وأن كانت تؤكد أهمية المال الاحتياطي والإيرادات التي هي أهم من الضرائب .

وهذه الأمثلة تكفي للدلالة على أن الخطابة التي تعد أحياناً أمراً شكلياً وتافهاً ، كانت نموذجاً ومصدراً لكل العلوم الإنسانية التي يادر الاغارقة إذ ذاك الى ابتداعها واختبارها ووضعوا آمالهم فيها .

وما تقدم يتضح أن استخدام هذه الأفكار العامة واتجاهها العام يتيح لنا أن نكتشف التباين الأول لما أصبح معروفًا باسم "العلوم الإنسانية" . ولكن يجدر بنا أن ننبه الأذهان الى أن هذه العلوم لم تكن بالمعنى المفهوم من هذه الكلمة في عالم العلوم الإنسانية . وإن ما قاله أرسطو بشأن فن التفكير (الاستدلال من الوقائع والمقدمات) ليصدق هنا بدرجة أكبر . ذلك أن هذه الأفكار العامة لم تكن سوى نقاط انطلاق أو توجيهات أو محاولات . ولكن الصلة الخاصة التي تربط بين الأفكار العامة وهذه المحاولات تكشف لنا في حد ذاتها النقاب عن أمور جديدة ، إذ تبين لنا أن الاعتقاد ساد في البداية بإمكان التوصل إلى قواعد عامة على الفور ، فعلى الرغم من التحفظات الصارمة التي يمكن أن تصادفها عند تيوكديد فإن فكرة القوانين والصيغ النظرية كانت تطمح الى أبعد مما نستطيع التسليم به في العصر الحاضر . لقد كانت الثقة الغامرة تملأ قلوب رجال القرن الخامس ق.م. الذين كانوا يتحسسون لاكتشاف الحقائق ، ولكنهم اضطروا إلى التخلي عن هذه الثقة فيما بعد .

وأكبر دليل على ذلك فن الخطابة . ذلك أن السوفسطائيين كانوا يعتقدون حين نشروا هذا الفن أن يوسعهم تعليم الناس كل شيء بما في ذلك علم السياسة ، وفن التفكير ، وفن الحياة ، كما اعتقدوا أيضا أنهم يستطيعون تعليم ذلك لكل الناس .

ولكنهم لاحظوا قيساً بعد أن من الضروري توافر المواهب النظرية في المتعلم قبل كل شيء، ولذلك لم تلبث جذوة الأمل في الخطابة أن خمدت . ومع ذلك ظل أيسقراط في القرن الرابع يسميها "فلسفة" لأنه كان يعتقد - دون قدر كبير من الثقة - أن الإنسان لا يستطيع أن يجيد فن الكلام ، دون أن يجيد فن التفكير . بيد أن مسار الاهتمام تغير إذ تحول أساتذة فن الخطابة الى اختصاصيين في فن التعبير .

صحيح أن كافة فروع المعرفة المتعلقة بالإنسان بزغت في أحضان الخطابة ، ولكنها لم تصبح متخصصة إلا بعد أن أصبحت مستقلة ومتحررة من وصاية الخطابة . ومن الجدير أن نتأمل في هذا الدرس الدال على فضيلة التواضع . ولكن لعله من المهم أيضاً أن تعود الى تذكر ذلك الوقت الذي لم تظهر فيه حاجة الى الربط بين العلوم التي لم يكن أحدها يدري شيئاً عن وجود الآخر . ذلك أن كل فروع المعرفة ولدت معاً في أثنائها خلال القرن الخامس ، مبدئية بقوة دافعة وحيدة ومتماثلة لم تلبث أن أثارت حماسة المدينة بأسرها .

جاكلين دي روميلي

(الأكاديمية الفرنسية)

باتريك تاكوسيل

PATRICK TACUSSEL

قوانين ما لا يقال : السكوت والسر

كل ذرة من الصمت ،

فرصة لشجرة ناضجة !

بول فاليري Paul Valéry

من العجيب ، بخصوص السكوت أن الإنسان لا يسمعه إلا أن يتكلم عنه .
ويعتقد الصلة التي تربط العقل باللغة ، تخضع القدرة على الدعوة والحاطبة لإرادة
تنغيبا تقييد كل اتصال زائد عن الحد . فالضحك ، والبكاء ، والصمت تسهم في عالم
التعبير ، ومع ذلك فهي تشهد باستحالة تلقي الكلمات في مهمة التكيف الاجتماعي

ترجمة : أحمد رضا

التي نكتشف لها بها . ومن الطابع الاجتماعي المفرط ، والمعنى الذي يتجاوز ما يمكن احتضانه ، والملازمة ، وتناقل الأفكار ، فإن الشيء الوحيد الذي يصعد الى سطح ما يمكن إدراكه بالحواس هو ذلك المنطق العاطفي الذي تحطم معانيه كل معايير الصدق واليقين في شأن الواقع . ونحن إذ نواجه ثلاثة من أشكال التجربة التي لا يمكن التعبير عنها فإننا نشفق عادة على أن نؤيد تلقائية الشكلين الأولين (الضحك والبكاء) ، في حين أن البعد الرمزي للسكوت (الصمت) يبدو أنه يصدر عن تنسيق غير مرئي ، من تحسب بسيط بعض الشيء ، أو من استراتيجية محكمة . هذا الفرق في الطبيعة فرق جوهري ، ولا يطرأ على بال إنسان أن يعادل ما "لا يمكن" أن يقال بما "لا يجوز" أن يقال . الصمت له وجود كنوع من الإكراه ، مستبطن على مستويات مختلفة من الشخصية ، ومن ثم فهو اجتماعي أكثر مما هو نفساني . بل إنه في الإمكان تصنيف الصمت اللارادي عند الجاهل : صمت الإعراف المؤدب ، أو هوب الشخص المتراضع الذي لا يحتمل أو لا يتخيل أي تهرب من ارتكابه . وإذا كان الكلام يبدأ بالتخلي عن التعبير بالصياح ، أو التهتة ، أو النحيب ، فإنه يخفت بقانون لا يقل تعسفا عن القانون الذي يضاف على الجمل ترابطا ذا دلالة . هذه القاعدة تبدو إذن ذات طبيعة عامة شاملة مؤكدة من الوجهة الاجتماعية أكثر من العديد من التركيبات والقواعد المنظمة للتراث اللغوي . والسكوت إذ يحتمل أن يكون أيضا موضوعا لدراسة خاصة فإنه يدل على أن كل عملية من عمليات التكيف مع المجتمع تحدد قيمة ما يمكن التبليغ عنه ، وما لا يمكن التعبير عنه . واني لا أدعي تقديم نماذج تصنيفية دقيقة لهذه الظاهرة ، إنما أميز خمس طبقات يمكن أن تحيط بمظاهرها الإجمالية المشتركة .

١- الترابط اللاصوتي أو الهواء المسبوع : يتيح قياس قوة حساسية مشتركة . وهو فعال باعتباره طريقة استثنائية للتعبير ، ومن ثم يدعم وحدة الجماعة ، حتى ولو كان الأمر متعلقا بمجتمع كورنثي الظروف . وإذا كان هذا الترابط عنصرا من عناصر الدعم الذاتي فإنه يدفع الى المدى المطلق جدل التصديق والإدانة . وهو يحيل ببساطة الى الاقتصاد في الكلام : ففيه المضرر الذي يقول كلاما طويلا بما يحتويه من معاني النظرة

والإشارة .

٢- سكوت المقاومة : نحن هنا فى حاجة ماسة مقبولة الى الحماية ، فالكلمة التى لم ينطق بها أحد ترسم حدود شبكة صلات الألفة التى تتخذ الكلمة فى وسطها قيمتها فى الدائرة المحدودة لما هو مصرح بقوله . والسكوت قوة خفية من قوى المجتمع ، هو شفرة ، وخط يرسم الحدود ، لا يتخطاها إلا الشخص الذى يستخدم اللغة السرية ويربط التدرجات الاختيارية المنفصلة عن القوى الخارجية . وفى هذا الخصوص أعطانا ميشيل مافيسولى Michel Maffesoli فى دراسته للعائيا نموذجا من التفسير يؤكد ما تدين به الصلابة العضوية لبيشة ما للاحترام الواجب لشعائر الدخول والحفاظ على الأسرار ، والذي ينشئ عليه جزء من قوة جاذبيتها :

٣- أخوة المشاركة الصامتة ، إنها تعليق للسلطة الزمنية فيما يخص المسائل الدنيوية التى يتطلبها تدبير الشئون الدينية . هذه الشئون قد تتضمن عددا من الأوضاع التى ليست بالضرورة جزءا من عقيدة دينية ، ولكن لها دائما مظهرا شعائريا . فإذا ألم فرح شديد أو ألم عميق يعضو من أعضاء أسرة متدينة ، فقد نعتقد أن كل عضو ينتسب الى هذه الأسرة يعثره شعور يتأكد صدقه بره الفعل الصامت من قبل الهيئة الاجتماعية والسر لا يحتاج الى كلمات ، وفى هذا يمكن مقارنة الاعتراف (للكاهن) باتفاق عقلى أخلاقى ، يحدد عنه التقى المتزهة أو الناسك ، لأن علم أى منهما يستهدف التنوير ، مع التضحية بالكلمات . وإلى جانب هذه العزلة التى تبتغى التقرب الكامل من الرب ، فإن المؤمن المنتسب الى كنيسة أو طائفة دينية ، وكذا الشخص الأقل ارتباطا بمذاهب الخلاص (من الخطيئة) يمكنه أن يجرى تجربة سريعة الزوال مع هذا الانقطاع عن العالم المحكوم . وشعور الإنسان الذى يكتشف حقيقة نفسه يحمله الى غيره من الناس ، وبهذا يدخل فى علاقة عامة مع بيئته الطبيعية والإنسانية . ولم يعد عجز الكلمات يزعجه ، بل إن هذا العجز يفتنه .

٤- الانقطاع المفاجيء فى حديث الشخص الجاهل ، يمكن تعريفه بأنه عجز لا إرادى فى ثقافته . والأمر لا يرجع الى قصور واضح فى المعرفة ، مما يجعله فى وضع

عسير ، ولكنه بالأحرى مأساة هو وضعيتها : تلك هي عدم قدرته على معرفة الوسيلة الكفيلة بوصوله الى مصادر المعلومات . ومع ذلك يبقى الإنصات مع السكوت من قبيل الاختيار الذى يتعين على المرء أن يبت فى أمره عندما يتوقع مع براعته البيانية نتيجة أكثر سوما ، بسبب ضعفه . ومدة صمت المرء سلاح ذو حدين . فالوقت المكتسب أثناء ما يديه محدثه من ملاحظات يمر عليه فى جزع أو عدم اكتراث بالنتيجة النهائية : الا وهى انكشاف جهله . ومع ذلك فإن سكوت الشخص الذى يعتمد على علم الآخرين هو مع ذلك علامة على الاستبطان ، وعلى معرفة صافية بالبيئة المحيطة به ، والمخاطر المحتملة عند التظاهر بالعلم ، وإدعاء المعرفة . إن معرفة الشخص أنه لا يعلم يدعوه الى الحرص ، والجاهل يوارى أحيانا بمهارة سكوته الاضطرابى ، فيبدو هذا السكوت كأنه منتهى الحكمة .

٥- ومع دلائل الاحترام والكرامة ، نجد عناصر من الفئتين الثانية والثالثة . والسكوت ، عند المقاومة الشديدة التى يبديها المناضل ، كما فى مقاومة المجموع السلبية ، هذا السكوت يدل على غضب مكبوت ، أو عدم اكتراث ، مع استخفاف حيال التكليف والإكراه ، مما يعتبر غير ملائم لشرف العشيرة ، أو الحزب ، أو الأسرة . والرجل النزيه ، الطاهر الذليل يلتزم الصمت ، فهو يحترم الجماعة ، ويكتسب بذلك الكرامة التى تخولها إياه الحماية التى يقدمها أو يتلقاها . ومن رباطة الجأش المطلوبة التى تؤدى أحيانا الى الإخلاص البطولى لمبادئ نظام ما ، الى الكياسة المعتادة عند شخص متكبر يخلق الفوارق بينه وبين شخص جاهل يرتضى ، هذه الفوارق ، نلاحظ أساليب متنوعة من السلوك ، منها الظواهر الجمالية التى تترك فى الصمت آثارا نموذجية بقدر ما تتركه الأخلاقيات التى "توجب الصمت" . وهناك فى هذا الخصوص ترانيم فى الطقوس الدينية ، والاعتقالات الصامتة التى يتعين أداؤها فى بعض الأماكن (فى المدائن ، والكنائس ، والمعابد ، الخ...) تميل الى تركيز الإنتباه على محدودية الكلمات ، وتفاهتها ، وعيب الأمور الدنيوية بالنسبة الى عظمة الزمان والمكان . والسكوت يجسد بعدا فى المدى التريب ، كما أنه يؤكد القرب ، بل والاتحام ، فيلقى البعد ، ويحو

الفراق هذه الصفات التصوى لا يتميز بعضها عن البعض الآخر فى مجال السكوت .

وكما قام موليير ، وهو يمزج فى مسرحيته Le Depit amoureux الأبهة
الذى لا ينطق بكلمة ، لا يتميز عن العالم الذى يصمت
والجاهل ، إذ لا يخاطر بأى قول ، فإنه يحترم بنوع ما ، ويظهر يقته ، مالا يفهمه .

٦- ممارسة المستحيل

تتجلى مهمة الصمت فى المجتمع بنوعين من الإستحالة فى الكلام : ألا يقول المرء
شيئا ، أو يتحدث فى لا شيء : أى الحضور الزائد عن الحد ، أو الغياب الذى لا يطاق .
وتواطئ السكوت يوحده أولئك الذين يتجه إدراكهم صوب هذه البديهة المباشرة التى
يصعب إدراكها . وفى هذا الخصوص يميز جان وال Jean Wahl بين سكوت الإدراك
المباشر ، وفيه تتغذى الروح بما هو واقع ، وبين سكوت الإقتتان المباشر الذى يصل المرء
من خلاله الى "اتحاده فى أعلى نقطة بذاته" ١ واللغة فى كلتا الحالتين تتجاوز حدودها ،
ويبدو المعنى مجردا من كل أهمية . ترى كيف يتسنى لنا أن نصف تجربة تفرغ كل عملية
إدراكية نقيم حاجاتها خارج التفرع الثنائى التقليدى الى ذات وموضوع ، وفوق التجربة
الاستدلالية ؟ فى الانقراض الأول لجان وال نجد أنفسنا فى نطاق المقابلة بين المعاناة وبين
العمل ، ونجد السكوت قيما سماه م . بلوندل "L'agnition" M. Blondel
"القيمة" (فقد ملكة الإدراك بالجلس - المترجم) ، وما سماه جبريل مارسيل Ga-
briel Marcel "قابلية الإنفعال" . مثل هذا السكوت يدل على الانتباه
الباطنى ، أو حركات الروح ، حيث يفترق نفوسنا ما يبدو لخاطرنا فى هذه الأحوال بمثابة
أشياء . نتحكم فى تأملاتنا . وعلى هذا النحو يضىف السكوت على الأشياء قوة حقيقية
، ويقول لافيل Lavelle "أنى سكوت الأشياء دعوة سرية الى تخطى مظهرها ، والتغلغل
فيها ، ومنحها حياة خفية مشابهة لحياتنا " . ويأتى السكون الخارجى للقاء السكون
الداخلى : والألفة هى نتيجة إيقاف العداء الشديد الذى يواجهه الداخل بالخارج ، والكلمات
التي تحملها هذه الألفة تقيد فى تلقى العون من سلطانها المؤثر.

الاعتبار الثاني لدى "ج . وال " هو أن القورية الافتتاحية هي أيضا شكل من التأمل الصامت ، ولكنها لا تحتاج الى عنصر خارجي . فالروح تنعكس على نفسها بنفسها . والخطاب ، في هذا الحد الأقصى من الشعور لا يكون غير مجرد فحسب ، ولكن يتضح أن به عيبا : ذلك هو اقتحام العقل في النظام المطلق للكائن الحي . فإذا صار قسم من الوجود غير مفهوم ، فإن استخدام اللغة ، مع تراطم المخاطبة الشفوية باللفظة والذكاء يحرمنا من الوصول الى هذا القسم من الظلال الذي بدوره نفقد الوحدة الجوهرية ، ألا وهي سيادة الذات الإنسانية . حقا ، إكل كلمة تتضمن ثنائية الذات والموضوع . و"الكوجيتو" (الكلمة تلخيص لعبارة الفيلسوف ديكارت الذي يقول : أنا أفكر فأنا موجود - المترجم) تفترض هذا التقسيم الأونتولوجي (الذي له علاقة بالوجود المترجم) ومع ذلك فبالنسبة لتشكّل الذات التي تنظر وحدة واحدة مع الموضوع المرئي ، والكائن الإفتقائي يعلو فيبلغ الوحدةانية . والرجل العاقل الذي ينصت الى سكوت الأشياء المحيطة به ، ينقلب الى داخله لأنه يجد فيه كل الشروات الدنيوية . ويفسر "بلوتان" Plotin[†] على هذا النحو السكوت المفروض على من يطلع على الأسرار : هذا المطلع لا يستطيع أن يفشى السر الفاض دون أن يقع في ثنائية الذات والموضوع ، تلك الثنائية التي تعمل "المسارة" (الثلثين) جاهدة في أن تتجاوزها .

السكون يميل الى الصعود . ويذكرنا جورج باتاي Georges Bataille[†] مرتين في شرحه فلسفة "نتشه" أن هناك قمة لا يمكن أن تبلغها أية لغة . "القمة ، مثل قصر كافكا Kafka[†] ليست في نهاية المطاف سوى الشيء المتبقي ، المتعذر بلوغه ، إنه يتوارى عنا ، على الأقل حيثما نظل من البشر : أي نتكلم" . إن عدم اكتمال الوجود هو بالذات مسألة متعلقة بالفكر ، واهتمامه بالتحليل ، واللغة المكتوبة ، أو الشفاهية التي "تموض" عن غياب الافتتان في العمل ، وفي العقل ، إن ما لا يمكن قوله في نطاق الحديث هو ذلك الشيء الذي لا حد له ، هو انتهاك كل أساليب الفكر . ويضيف ج . باتاي : "القمة لا يمكن تأكيدها ، ولا يستطيع إنسان أن يتكلم باسمها" . السيادة تعين ما يفلت من الغايات النفعية للشعور والتي تظل اللغة خاضعة لها . السيادة تملك

ضربا من العنف والبشاعة لا يمكن فى الواقع مناقشته ، ومماثلته بانسان بلا رأس ، إنه الدليل الذى يفوق الطبيعة البشرية .

إنها إذن تجربة يزول فى قلبها الشعور ، تقتد الى ما لا يمكن تخيله ، وتمنع بصورة ما الكلمات التى تتوافق مع تأثيرها . إن كون اللغة غارس هذه الإستحالة لأنها ترفض أن تضفى بالوجود فى سبيل ما لا يمكن قوله ، إنما تبرز اللحظة المأساوية التى يحى فيها الشعور ، وذلك حينما يقضى الزمان بانعدام الوجود ، ويضطلع الجهل بالمتعة الكاملة ، أو بالحصص النفسى (القلق) الذى لا يحتمل . يقول فى ذلك ج . باتاى فى كتابه "المذنب" Le Coupable* لم أعد أستطيع الصباح ، وأنا أموت ذلك لأن الصيحة التى أطلقها هى السكوت الأبدى" وليس فى مقدور أحد أن يتجنب الاعتقاد غير المقبول بعدم المعرفة ، والنفى الذى يتضمنه هدم الاتجاه الخطى المستقيم ، والنمر ، والتراكم ، والانجذاب ، وهو وجد إلهى يبقى المخرج الوحيد المقبول لهذا الحرمان: المتعة ، والموت .

ومع ذلك ، فإن الأمر ، كما يقول جورج باتاى لا يتحمل فى مواجهة الكلام بالسكوت . ان ما لا يدرك هو انقطاع يحدث فى داخل الكلمات نفسها ، فيحول الواقع الى عالم معبر . وفى نهاية المطاف تعترف الكلمات بأن الكائن موجود ، بغض النظر عما تقوله عنه . السكوت هو تجربة هذا الانقسام بين الذات المتكلمة ، والذات المدركة ، ويصبة العجز المتبادل التى توحد بينهما تصير ضربا من العنف لا يبرره العقل .

ويتساءل "ج . باتاى" "ماذا نكون من غير اللغة ؟ . اللغة صنعت لنا كيانتا . إنها وتجدها التى تكشف أخيرا عن اللحظة القصوى التى لا تكون بعدها ذات أثر فعال . ولكن من يتكلم يعترف فى النهاية بعجزه" الكينونة تثبت فيما وراء الكائن .

وكما أن الإنسان قد وهب الكلام ، فإن السكوت مفروض عليه . هذا الإنجاز فى السكوت معنى أن الحقيقة الواقعة ليست وحدها هى التى تتجاوز أحداثها الخاصة ، إنما طابعها الجوهري يكمن فى صميم نفوسنا ، ونحن بهذه الكيفية نرتبط بكل ما يوجد أو

يختفى . وفورية هذا الشعور توافق بالذات ما يسميه ج . باتاى "السمو بلا تأخير" ، إنه وضع تتلقى فيه الكائن الموجود فينا ، ولكن نتعرف به أيضا على الوحدة السامية التى تشكل أساسا ملازماتها له . ملازمة لا يتسنى التبليغ عنها .

ومع ذلك تبقى طريقة جورج باتاى لاصقة بمسألة خاصة بالارتباط وشعوره الإجتماعية . وتتخذ الطهارة ، والتعذيب ، والسعادة ، والشقاء أماكنها فى فيض من القوى ، فى استهلاك الأبدان ، واستنزاف غير مبعول للطاقات التى لم تزل مقتضياتها المهمة متعلقة بمجال الثقافة . والمظاهر المفرطة للحياة الجماعية هى التى تهبط باللغة الى تفاهتها بالنسبة الى الواقع . وحين تتجمد صورة أو خيال من لم يعد له ما يمثله ، تتجمد تبعا لا يتخيله أحد - السمو ، أو الهول - يحى الكلام ، وينهار المجهود الذى يبذل رغبة فى قول شئ فى مواجهة الإنكار الثقافى لكل ما هو همجى ، وفى مواجهة التأكيد الثقافى الهمجى . وليس هناك نظام مثالى مناسب لاستعمال المراجع حين يضعف المكان المعين للجسم فى طرف أو آخر من أطراف هذه الإمكانات الشهوة الجنسية ، أو جشث الموتى ، فتحن هنا فى حدود الجنس البشرى ، بعيدين عن الوسائل التى يتأتى للفرد أن يعرف فيها نفسه ، أنه إنسان .

إن وظيفة العرف ، وفى الوقت نفسه طابعه الاجتماعى يضيفان على اللغة وجودها الاستهلاكي ، والطبيعة العقيمة لمعياريتها . ويؤكد كلود ليفى شتراوس "أنه" فى اليوم الذى نكون قد حللنا مشكلة أصل اللغة نكون قد فهمنا كيف يتأتى للثقافة أن تندمج فى الطبيعة ، وكيف أمكن الانتقال من نظام الى آخر . إلا أن المشكلة تطرح على بساط البحث الفرق الأساسى بين فكر الإنسان ، وفكر الحيوان ... ذلك هو ظهور وظيفة بشرية بنوع خاص ، وهى الوظيفة الرمزية " : ومن المفيد أن نذكر أن "ج . و . ف . هيجل" قد أثبت فى كتابه "داسات تمهيدية فى الفلسفة" انبثاق اللغة فى أوسع عمل فى عالم الخيال . الكلمة انما هى علامة لفكرة ، ثم يحيوها الخيال بما يمثله الشئ الغائب . ويوضح هيجل أن ثمة حقيقتين تتجليان لحواطرتنا ، إحداها ترف رفضا باتا النسبة الى فحوى اللفظة . كتب يقول : "التمثيل لا يعنى هنا أكثر من جوهر ومعنى ما هو حاضر حسيا ،

أى مجرد علامة بسيطة . والمضمون "المعطى" يقابل مضمونا من "إنتاجنا" (١١) ،
وانتهاك السكوت لابد يقينا أن يكون أول مخاطرة حضارية ، وفى العيب الذى يترتب
على هذا تنشأ معاناة اللغة : علاقتها بالنسيان ، والصدق ، والغياب .

وحضور الكلمات ، حضورا لا مفر منه ، يبنى على غياب الأشياء ، وإذا لم
تستطع الكلمات أن تقول شيئا عن الموت ، فذلك لأنها تولد فى التضحية بالأشياء التى
تشير إليها . إنها تظهر وكأنها أشباح الأشياء التى يطوقها السكون . وقد أوضح
"موريس بلانشو" Maurice Blanchot كيف أن حرمان الكائن قدم اللغة الى عالم
من سوء التفاهم لا يمكن تقويمه : "التسمية هى العنف الذى ينهى الشئ الذى يتحدث
هويته ، وذلك لوضعه فى شكل ملائم ، شكل الاسم" ترى هل ينبغى أن نفهم
طغيان الكلمة على أنه النهاية المشكوك فيها للوضع البشرى ؟ يبدو أن موريس بلانشو
يستسلم لهذا الاحتمال فى كتابه L'Orret de mort : "لا حدود للأسف الذى أشعر
به عندما افتقد السكوت ، لأستطيع أن أصف التعاسة التى تحتاج الانسان عندما يشرع
فى الكلام ، تعاسة ثابتة ، تنتهى بالصمت والحرس . فى هذه التعاسة يصير الهواء الذى
استنشقه جوا خائفا" وعلى هذا النحو ، ليس من الملائم أن نصنف اللغة فى دنيا
الإنصالات وحدها ، بل إنها تزيد من الكرب والخوف مما لا يتسنى معرفته . إنها تعمل
إذن فى فراغ ، وفيها يتوارى كل ما يملأ السكون ، وليس فى المقدور النزول بالإنسان
الى مستوى الكلمات التى يقولها . إن الصلة بين الشخص تهادى بالمعنى المتضمن فى
السكوت ، وبالأولى فى سكوت الآخرين - الجماعة الاونتولوجية (الوجودية) التى
يعرضها الطابع الاجتماعى - ذلك لأن قوة من يتعرض للمخاطر اكبر من قوة ما يقال .

٢- ما لا تعرفه الكلمات

علم الاجتماع الذى يدرس السكوت فى اللغة يستحق منا أن ندرس الوظائف
الاجتماعية للمخصائص الصامتة ، التى تفتن برقتها العلاقات الإنسانية ، مثال ذلك ،
الحصافة ، والتحفظ ، والفتنة ، والزناة . السكوت هو فى صميم كل استهلال فى

الحديث ، لأنه موضع انتظار اللقاء: الرجوع الى الذات ، وصول الغير ، حضور ما هو مهيب أو مقدس . وإذا أعثر على موضوع عزيز على نفسى ، أقول إن الجاذبية الاجتماعية ظاهرة غير مفهومة إن حذفتنا فكرة الجماعة الصورية التى تتوغل بعمق فى كل إنسان . ونتيجة لذلك فإن الحقيقة التى تصفنا وتعذر التعبير عنها تدين بتجسيمها (فى كلام) الى هذا التبادل فى الأفكار والمشاعر . وفى هذا الشأن ، فإن هذه الصفة الغريبة فى الكائن الحى ، والتى يتعلم نقلها الى الغير ليست تحديدا سلبيا يجعل تداعى الممانى والخطاير أمرا متكلفا ، أو لا جدوى منه . والإنسان موجود فى تفعيل كل أوضاعه ومواقفه (أى جعلها واقعية) ، ومن ثم فهو مرتبط بالجماعة . إن ما لا يقر اختزال المشاعر هو بالذات ما يوحدها . وتؤكد تجربة السكوت وحدة ملازمة للعلاقات الاجتماعية ، تصبو الى الارتقاء بالشعور بالذات فى كل نفس واعية .

هذا الشعور يمكن إدواكه من خلال أنماط السكوت الخمسة التى أشرنا إليها فى البداية ، بما فى ذلك توقف الجاهل حين يتكلم . فهو إذ يختار الصمت يفضل ضمننا منطق تقبل الآخرين (الصمت) بنوع من الكرم ، وتبعا لتنوع مشاعرهم . وصمت الجاهل لا يحور شخصيته ، بل يثبت غرابته التى لاشك فيها . كذلك ليس صعبا أن نرى فى الصمت دليلا على عدم الاكتراث ؛ فقد يمثل عدم الاكتراث أيضا فى الكلام ، فى نبرة الصوت مثلا ، وعلى ذلك فإنه لا يشارك فى نوعية الصمت ، لأنه كثيرا ما يحدث أن "اللفة إذ تقطع الصمت ، فإنها تحقق ما كان الصمت يريد ولم يحضل عليه" .

إن إسهام "ماكس شيلر" Max Scheler فى "فينومولوجيا" (علم الظواهر) العلاقات بين الأشخاص ، غنى بالمعلومات المفيدة بشأن دور الصمت فى المواقف الإنسانية . فهو إذ شبت الطبيعة الوجدية للاتصال ، فإنه يبين أن العلاقة بين شخص وآخر هى علاقة كينونية ، وليست علاقة معرفة . حقا ، ليست الكلمة كافية لإثبات حضور الغير ، بل العكس هو الذى يتعين مواجهته : قالا عترف "بالأنا الثانية" alter ego سابق على إجراء الحوار ، واللغة لا تقيم الاتصال ، بل تقول بالأحرى إن الاتصال الاستهلالى هو أساس ابتكار اللغة . ويفترض ماكس شيلر فكرة الاتصال المباشر ، وفيه

لا يضيف العقل والإدراك والكلام شيئا إلى ما هو كائن ، وإنما هو تابع للكائن (...) ، إنه المبادلة المعاشة ، الأكثر حيوية ، وتأكيذا ، واتصالا مباشرا بالعالم نفسه ، أى بالأشياء المقصودة ، خاصة الأشياء التى تهب نفسها فى (...) عمليه المعيشة (...) ولديه وحدة تتمثل هذه الأشياء بكامل هويتها " . السكوت أسلوب للإحساس بوجود خارجى : وملاحظة شخص ما ، أو شيء ما يفلو من قبيل الفهم الخالص ، إنه سلوك متبادل بين الكائنات الحية يستهدف معانى متماثلة . ومع ذلك فإن فكرة العلاقات بين الأشخاص ؛ الفكرة التى يسميها هذا الفيلسوف ترقض إمكانية التفكير الموضوعى لدى الشخص الآخر ، وما يسميه "مجتمع الأشخاص" ، وتظل التجربة الإدراكية لدى الغير مشاركة مبهمة ، وغير معقولة بالمرّة ، إنها معرفة قيل إلى الكمال ، ولكنها تبقى محدودة فى مواجهة الغير . وعلى ذلك فإن الإدراك الحسى بالبيئة المحيطة ينتمى إلى طبيعة شعورية ، وبالأصح عاطفية ، تنهار أمامها فعالية التفكير المنطقى الاستطردى . ويبقى الشرح العقلانى فى الخلفية بالنسبة إلى الرغبة فى المعيشة .

إن المعالجة الفينومنتولوجية التى أجراها ماكس شيلر تضع الشخص فى واقعه الروحانى ، اللاخوضعى من حيث أنه لا يتسنى قبوله إلا عن طريق مشاركة ، هى وسيلة لإثبات واقع الكائن أكثر منها تقديرا علميا أو معقولا . وبهذه الطريقة يصل ماكس شيلر إلى توصيف الإنسان بقدرته على الصمت ، القدرة التى لا يجرؤ تفسيرها بأنها تغييب الكلمات ، وإنما هى صورة حيوية فعالة تتجاوز معانى الألفاظ : "فهم الذات ، وهو الشرط المنسوق المطلوب لكى يستطيع شخص ما أن يعبرك الغير من هو ، وفهم يفكر ، وماذا يريد ، وماذا يجب ، الخ (وذلك بأن يعرض ذاته ، ويكشف عنها لمدارك الغير) هذا الفهم مرتبط ارتباطا وثيقا بتقنية السكوت" (١٦) . فى وسعنا أن نفهم هذه الملحوظة على أنها تشير إلى ميل جمالى ، وتوجيه شعورى متفتح للأحاسيس والعواطف ، لمخاطر البديهيات ، لاحتمال الجاذبية المتبادلة . وفى ذلك قد يبدو التعبير والاتصال متعارضين : قسمة عمل لا يتأكد الا بالكلام ، يشهد بنقص الحضور الذى أنشأه . وعلى ذلك تبدو اللغة ضرورية حين يكون الاتصال غير مؤكد تماما . فإذا ثبت

الاتصال، يضمحل الكلام لأنه يكون قد فقد علته الأساسية . ويتجلى لنا البعد الاجتماعي لفينومولوجية ماكس شيلر الإدراكية فى نظريته عن "مجتمع الأشخاص" .

فى مقدرونا أن نلاحظ كل يوم سيطرة نظام مسبق للقيم يمث فى أذواقنا وميولنا دون أن يقدم أية تفسيرات حقيقية . ومع ذلك فإن عدم التبرير - الذى قد يجذبنا الى شىء ما ، أو يصدنا عنه - يمكن أن يسهم فيه ، ويقدره بالكييفية نفسها مجموعة كبيرة بنوع ما من الأفراد . والشيء الذى لا مبرر له ، لا يكون مقبولا من الوجهة الاجتماعية الا حين يكشف الشخص فى كل خبرة من خبراته الحقيقية ، يكشف الخلفية المصاحبة لمجموعة من الخبرات الواقعية ذات الطبيعة نفسها . وعلى ذلك فإن كل ما يتجلى للإدراك يبرز على هذا الوجه بمثابة "كائن جزئى" على خلفية طبيعية غير محدودة فى المكان والزمان . ويفترض ماكس شيلر أن تميز تجربة نفسانية معاشة ترجع الى ذاتها ، وبذلك تكون قابلة للتبليغ عما تتميز به ، من خلال "الحياة بتجربة معاشة بذاتها" . وفى رأيه أن الفرد ، إذ تتحقق أفعاله المختلفة ، يدخل عضوا فى مجتمع أكبر . ويرى أيضا أنه ينبغي أن تنسب أهمية مزدوجة لهذه المعيشة القائمة على التجربة . فعلى المستوى الأخلاقى ، تظهر هذه المعيشة إنعماج الناس ثقافيا فى دائرة اجتماعية ، يتضامنون فى نطاقها ، بالمعنى الذى يقصده دوركايم ، باعتبارهم مشاركين فى المسئولية فى العمل الجماعى الفعال الذى يضطلع به المجتمع . وعلى مستوى ، نصفه بأنه جمالى ، إن سلمنا مع جورج سيميل¹ Georg Simmel بأن "المخالطة الاجتماعية هى شكل من أشكال اللعب الجماعى" ،² مستوى جمالى من فط فنى ، فإنه يدخل فى حسابه الوجود الواقعى للمجتمع ، أى الحياة المشتركة بالتجربة المعاشة ، المعبر عنها بالإدراك العاطفى المشترك بين الأفراد ، والتى هى "الأعمال الأساسية لإدراك الغير من الباطن" .

واللغة لا تشغل مرتبة متفوقة فى الوحدة الاجتماعية التى تنجم عن هذا الوصف . وعملية الفهم ، والحياة المشتركة من التجربة المعاشة لا تتضمنان البتة قروضا من هذا النوع . وكل فرد ، باعتباره ذاتا معنوية فى داخل هذه المجموعة الكلية ، ينظر اليه على أنه "شريك فى العمل" ، فهو إنسان مع الآخرين ، وشريك فى المسئولية عن مختلف

مراكز الحياة بالتجربة المعاشة ، مما يعرفه للحال على أنه "شخص عام" . والسكوت لا يأتي هنا إلا ليؤكد اشتراك ذاتية وضع أو ظاهرة في الفعل : إنها موجودة حتما ، فيما هو معاش ، وفيما هو استبصار .

الحركة الجماعية

إن النظر الى السكوت على أنه لغة ما هو كائن فينا ، يؤدي بنا الى الافتراض بأنه أيضا قانون ما هو كائن خارجنا . الإنطواء الصامت ، باعتباره هاجسا بسمو المجتمع ، يفقد مشاركة إرادية في الحركة الجماعية التي تتجاوز المظهر النوعي المميز لطقوس ديانة ما ، أو عقيدة راسخة ، إنه يسلم بأن المجتمع ذات قائمة ، وأن وجوده انتصار على العدم ، وعلى ما هو متكلف ، لا عضوي ، وعلى الخواء . السكوت هو بالذات ما يتبع لنا أن نرى المجتمع كائنا من الكائنات ، وتكون الإحساس البشري الجماعي إنما هو إثبات لوجود الكائن الاجتماعي في سموه الدائم . هذا ما يحاول جورج باتاي Georges Bataille أن يؤكد مرارا وتكرارا ، وبخاصة في هذه النبذة : " (...) الاتحاد بين الناس ليس ليس اتحادا مباشرا ، (...) إنه يتم حول واقعة شديدة الغرابة ، ذات قوة ملحة لا نظير لها (...) وإذا كفت العلاقات الإنسانية عن سلوك هذا السبيل الوسط ، هذه النواة من "السكون العنيف" فإنها تتجرد من طبيعتها الإنسانية" . وقد يخطر لنا أن نزوع هذا المركز المقدس للمجازبية الاجتماعية كلها الى الانهيار هو الذي جعل المجتمع أضعف مما كان في الماضي ، وذلك لصالح الفرد الذي صار يحتسى في نطاق قانوني لا شخصي ، خاضع لسيطرة التكافؤ وسعر السوق ، ومرتبطة على هذا النحو بالغير ارتباطا مباشرا ، مجهول المصدر والإسم . وفي هذا النطاق فإن "علم اجتماع" السكوت والسر يقابل التأكيد الاجتماعي للروابط الشخصية الصحيحة التي تشكل شبكتها الخاصة ، من جمعيات خيرية أو دينية ، وطوائف ، وجمعيات سرية إجابات محسوسة .

ويرى جورج سيميل أن "علم اجتماع العلاقات الشخصية" يضم الدوافع الشخصية

، وهى أحيانا غامضة ، داخل النسيج الإجتماعى . والسر ، الذى يتطلب السكوت ، ينتمى الى عملية الاتصال فى مظاهرها القصوى : الإخلاص التام ، والأمانة المطلقة ، والإيثار . السر يضع الإنسان فى موضع الكمال ، حيثما لا يخاطبه المجتمع الخارجى إلا من زاوية شخصيته المدنية أو المهنية ، أو الأسرية . إنه يعيد تعريف معنى الثقة إذا ما التحدى الذى يوجهه اليه توضع الثقافة المتزايد الذى كتب عنه ج. سيميل يقول : "الظواهر هى بالأكثر عناصر لا شخصية تمتص قليلا فأقل الطابع الشخصى الكلى عند الفرد" (٢٠) السكوت يقيس درجة احترام قواعد الفطنة الواجبة إزاء ما يتجاوز الأثر البسيط للتكيف الاجتماعى ، وهو (أى السكوت) بالأحرى يعيد التقسيم التقليدى لما هو دنيوى ، وما هو قدسى لأنه يحدد عالما خفيا ، غير مرئى ، الى جانب المجتمع الجلى..

السكوت يغذى السحر الملازم للسر ، ويرفعه أعلى من مضمونه ، ويضفى على من يمتلكه هوية عليا ، وعلى حياته الخاصة استقلالا أقوى فى مواجهة المجتمع الدنى ، يقول ج. سيميل فى هذا الخصوص إن "المقتضيات الاجتماعية لتفرقة قوية بين الأشخاص تتيح السرية ، وتتطلبها وفى مقابل ذلك ، فإن السرية تجسد هذه التفرقة وتقويها"

إن الفصل الأرستقراطى الذى يتضمنه المجتمع السرى حيال الهيئة الاجتماعية هو إذن الحد الصامت لتفرقة يستعيد المرء فى داخلها الشعور بهويته عن طريق انتماء شخصيته داخل المجتمع المغلق ، ويزول عنه الطابع الشخصى فى العالم الاجتماعى الواسع . السر والسكوت يعملان من خلال الافتقار الى الطاقة والحياة عند الهيئة الاجتماعية المحكومة ، والمقالات التى تنشرها هذه الهيئة . إنها يوحدان ما يبدو فى الظاهر منفصلا ، ويقدمان تمييزا زخرفيا - يوجه ج. سيميل انتباهنا اليه - فى داخل الساحة العامة ، وذلك بخلق بعد ، واستثارة الفضول لدى العامة من الناس . الحاصل أن الطائفة ، والمذهب الدينى ، والجمعية الدينية أو الخيرية (الأخوية) تعلن اضطلاعها بالسر الخفى للكانن الاجتماعى الذى ينزع المجتمع الدنى الى تشويه مظهره فى الأجهزة

الذنبية المتصلة في التضامن والتحكم . وفي السر والسكوت لا يكره العارفون بالأسرار أنفسهم أساسا لطقوسهم الخاصة بالإفراط في التكيف الاجتماعي وتأكيدها لذات ، إنما هم يأملون في أن يذكروا كل عضو في جماعتهم أن الجماعة تركز على ما لا يمكن قوله أو الاعتراف به . السكوت ، باعتباره تغيرا في المظهر الكلي للمجتمع هو المجال المجرد (أو المفارِق) للحركة الاجتماعية ، والعمل الأساسي ، والمرحلة الأخيرة للإنفعال الذي يضم ويوحد ، وهذا ما يحاول "موريس بلاتشر" أن يشرحه ، إذ كتب يقول : "لا يمكن أن يكون ثمة مجتمع ، إذا لم يكن شائعا الحدث الأول والأخير الذي يدل عند كل إنسان على توقف القدرة على أن يكون كائنات حيا (الولادة ، الموت)" (٢٠) إن ما يجرد المرء (من قدراته) ، والذي يعبر عنه السكوت أقوى تعبير هو على هذا النحو ما يؤهله للاندماج في المجتمع . الحياة المشتركة هي الاستسلام (التخلي عن الذات) الذي فيه تتعرف النفس على فرصة مواتية فيما تفوقها ، وذلك بأن تتفرغ بالكامل ، خارج حدود قدرتها للتجربة المشتركة المعاشة .

ويمكن سر المجتمع الانتخابي فيما وراء مضامينه الخاصة ، في نمط المعيشة المشتركة التي يفرضها . فقط ، يبدو له نقل ما لا يُنقل بمثابة عملية تستأهل التضامن .

والسكوت يحدد قيمة الكلام : فالنشوة ، أو التعصب ، أو التقوى ليست سوى نماذج لهذه الحقيقة الواضحة ، تنعكس وتُرفض كل يوم في مشهد العالم الخارجي . إن إمكانية نسخ الرسائل الشفوية ، والتسجيل الصوتي ، والاستماع إلى الصوت بعد التسجيل ، وذلك بالوسائل التقنية قد دفعت بالعلاقة بين اللغة والموت ، ووحدانية المعنى وتجسيده إلى حدها النهائي المتناقض . ففي فيلم "ديفا" Diva لجان جاك بينكس نلاحظ روايتين مختلفتين لقانون السكوت في مصائر المغنية والموسم . ففي حين تؤكد الأولى القيمة الكاملة لأغانيها بأن تحظر استنساخ أي تسجيل لصوتها ، وبذلك تحول كل حفلة من حفلاتها الموسيقية إلى عمل أصيل ، تحاول الموسم أن تنهرب من وضعها ، وذلك بأن تحكي قصتها على آلة تسجيل شريطية (كاسيت) ، فتذكر أسماء أعضاء شبكة من القرانين . إن كون صوت "ديفا" يعود إلى السكون بعد كل عرض ، يقرن جمال موهبتها

بالجو المأساوي لمصيرها ، ويضع الاستنساخ هنا لما يجعل الأداء خالدا . وبقاء المومس على قيد الحياة إنما يشهد بمأساة صوت أصبح جوهريا ، وبما لا يحويه وفاة صاحبه . إحداهما تحافظ على تميزها ، والأخرى تسمى أن تفقد هذا التميز . إن قانون السكون يحدد المسافة التي تفصل الدراما عن المأساة في عالم المعالجة التقنية للكلمة . وتجسد الحركة الجماعية مكانا لطابع زمني فيه مساهمة عاطفية ، وأنفعالية تعلق دوامه في المكان الذي يتلقاه وليس في الوسع أن نقول شيئا في هذا ، لأن الكلمات تنتمى الى الحالة المؤثرة أو المأساوية للوجود ، والتي تعبر عن معناها الغامض دون أن تستنفده .

نماذج متبادلة للعقلانية العلمية : التنظيم فى العلوم الهندية التقليدية

يعتبر أرسطو وأقليدس مؤسسى نظرية المعرفة العلمية بوجه عام ، الأول ممثل للاعتناء التجريبي ، والثانى للاعتناء العقلاني ونحن لا نعلم إلا أقل القليل عن نظريات المعرفة العلمية فى الهند التقليدية ، اللهم إلا كونها سابقة على منطق أرسطو بقرنين على الأقل . ومنذ ذلك الحين وقد ازدهرت نوعيات جديدة متعددة مستمدة من النماذج الإقليدية والأرسطية فى المعرفة العلمية ، فى الفكر الغربى المعاصر ، أشهرها النموذج الاستقرائى لربا يخنباخ (التجريبية المنطقية) ، النموذج المغالط لبيور (الفرضى القياسى) ، النموذج الفعلى التقليدى لدى بوانكاريه وديهم ، النزعة التاريخية الجدلية عند كهن ، والنزعة التاريخية العقلانية عند لاکاتوس وفيرايد . وبينما اتصلت الأبحاث والمجادلات حول هذه النماذج المختلفة فقد يوائم أن نقصص نماذج العقلانية

العلمية التى تفترض فى النظم الرئيسية العلمية للهند التقليدية ، تلك هى البوجا
والشاكاراتا ، والجيتيرزا سيدهانت ، والأپورفيجنان .

كل هذه العلوم قد انتفعت باستمرارية لا تنقطع منذ أصولها القاصية ، مع أن تطورها
عانى عابئة بعد عام ١٢٠٠ A.D. (باستثناء البوجا) تقلبات تاريخية وثقافية .

والنماذج المعاصرة للعقلانية العلمية التى ورثها الغرب عن اليونان لا ترقى ألبتة إلى
أعلى من المستوى النظرى الميتافيزيقى أو العرفانى للتصورات العامة التى اكتشفها
اليونان باستثناء واحد هو تصور "التجربة" . هذه التصورات العامة إما أرسطية أو
إقليدية ، ويمكن تعدادها باختصار على الوجه التالى : الاستقراء بالحدس أو بالتعداد
القياسى ، الملاحظة ، الصحة ، أركاى أو البديهيات أو التصورات المشتركة ، المسلمة ،
الفرض ، القضية ، البرهان ، والنظرية . ومعظم نظريات المعرفة العلمية المعاصرة تستخدم
هذه التصورات الاساسية وتنتج فإاذجها النوعية بوضع بعض أو كل هذه التصورات فى
سياق ، مع التاكيد على بعض التصورات باعتبارها تصورات مركزية ، والبعض الآخر
باعتباره ليس بهذا المستوى من المركزية فى التنظير العلمى . لهذا السبب ، فإن تحديدات
نظرية المعرفة العلمية اليونانية التى هى ايضا تحديدات نظريات المعرفة المعاصرة ، بل
وأبضا الأعلى مقاماً بينها ، لم تسجل أى تقدم مقابى أساسى ، أى تجديد واقعى فى
فهم الشروع العلمى فى إجماله والمعتولية والموضوعية العلمية على التخصيص . ويعكس
هذا ، تتخطى العلوم التقليدية الهندية أرسطو وإقليدس بدرجة كبيرة ، وتقدم صورة
للعلم لا يمكن تفسيرها فى حدود التصورات العامة التى أشرنا إليها آنفاً . ومع ذلك فهذه
العلوم لم تكثف بأن تحيا وتتقدم فقط ، بل نعمت كذلك بشهرة عظيمة لألنى وخمسائة
سنة على الأقل ، وهى تمثل صورة للمعرفة تزعم ، إن لم تكن تدعى مثلاً علما عالية

جداً للحقيقة . وبالتالي فعلى سبيل المثال ، بينما يظل الحدس الأرسطي محصوراً في نطاق الملاحظة المتواصل ، وإثراء التجربة ، تطور البرجا تطبيقات لرعايتها وتقويتها ، فبينما البديهيات الأفلديية هي الحقائق التي هي تصورات مشتركة واضحة بذاتها ، فإن مسلمات جيوثيرزاسيدهانت هي حقائق حدسية بدرجة كبيرة ، وبينما تبرير التصورات الكلية أو الأحكام الكلية الأرسطية هو التجربة الحسسية وحدها ، ففي اليسوجا والأورفيخنان مثل هذه التصورات والأحكام تبرر ، علاوة على التجربة الحسية ، على أساس قاعدة نظرية أو ميتافيزيقية هي رؤية محيطية للعالم أو نظرية للواقع في مجموعه يتوصل إليها في الأغلب بمناهج حدسية وعقلانية ، مذخرة في عين الوقت ما جُرب بالحواس .

فإذا فحصنا مناهج بناء النظرية وتقييم النظرية في هذه العلوم ، نجد أنها تستخدم مناهج حدسية ، وعقلانية أو منطقية غير صورية . جنبا إلى جنب مع المناهج التجريبية . وأياً ما كان ، فإن من بين هذه المناهج العلم الممثل الذي يفلب عليه طابع المنطق غير الصوري في منهجه هو الأورفيجنانا . وإلحق إن نظرية المعرفة العلمية عند شاراك سامهيتا ، التي هي أساس العلم العلاجي للمرض والطب ، هو الأشد تعقيداً ، وهو يمثل نموذجاً من العقلانية يمكن اعتبارها كاملة في جوانب معينة . وفي بحثنا هذا ، نقترح صياغة معتقدات بعض نماذج العقلانية كما هي متصورة في هذه العلوم الهندية التقليدية المتنوعة ، وقمص بعض معالمها .

١- من المتفق عليه عامة أن لعملية تنظير المعرفة مكونين : مناهج بناء النظرية أو نشوء النظرية ، يمكن للمرء أن يواصل حدسياً على نحو مهيم ، أو منطقياً غير صوري ، أو تجريبي . ونحن نقصد بالمنهج الحدسي لبناء النظرية أن المرء يحدد التصورات والعلاقات والحقائق الأساسية دون أن يستعدها استمداً صريحاً من التجربة ودون أن يبتدأ بأسس عقلية لها . وتقبل هذه عامة "كافتراضات" "Assumptions" ، فروض ، أو حدوس ، ويدافع عن شرعيتها على أسس النجاح في التفسير النظري بقدر ما يكون

الأمر متعلقا بالنقد والدفاع بالرغم من أن كل من يحدسهما يدعى عامة بأنهما صادقان .
وليس يمكن أن يصدقا فقط .

وبالمنهج المنطقي غير الصوري لنظرية البناء نعنى أن كل زعم يشكل على اساس
بعض الأسباب : أسباب يمكن أن تكون تصورات مشتركة أو استدلالات مساقة من
التجربة الحسية أو ببساطة حجج غير صورية . وبالمنهج التجريبي لنظرية البناء
نعنى أن كل ادعاء للنظرية هو تعميم من التجربة والمنهجان الحدسي والتجريبي لنظرية
البناء يتحتم لهما أن يلزداً آخر المطالب ببعض المناهج العقلانية بغية إقامة بعض العلاقات
وتنحية البعض الآخر .

وفيما يختص بنظرية التقييم ، نجد أن المناهج الوحيدة المتاحة هي المناهج العقلانية
والتجريبية أو مهما يكن من سلامة حدس شخص وإمكانية التحويل عليه ، فإن تأكيده
الحلّسى بأن نظرية معينة صحيحة أو صائبة لا يمكن أن يزودها بمشروعية لا مطلق فيها
وان كان قد يمكنها أن تبحث أحد الأشخاص لمزيد من البحث عن تبرير عقلى أو تجريبي لها
أو لكليهما . وبوجه عام فإن أية نظرية ككل لا بد وأن تضع للتجربة خريطة بدرجة عالية
من الدقة إذا كانت تدعى كونها صحيحة وان كانت قد محتوى على مبادئ معينة يمكن
تبريرها فقط على أسس عقلانية . ومن ثم فإن كان من الممكن لنظرية أن تكون خالية
من الاخطاء على اساس تقييم عقلاني فإن ثغرات في اتساقها مع التجربة لا يمكن
تحملها ، بينما الثغرات في التصنيف المنهجي يمكن احتمالها إذا كانت دقتها بالنسبة
للتصميم التجريبي بدرجة عالية وعلى ذلك فالنظريات يمكن ان تحتوى في صورها
البسيطة على واحد أو اثنين من المناهج الآتفة لانتاج النظرية ، جنبا الى جنب مع المناهج
العقلانية أو التجريبية أو كليهما معا لتقييم النظرية ، بينما في صورتها المركبة ، يمكن
لنظريات ان تستخدم كل المناهج المتاحة لنظرية البناء والتقييم .

ونعنى بالتجريبي التجربة الحسية وحدها أما ما يطلق عليه الحدس الداخلى أو
«التجربة الداخلية» فسنعتبرها وكأنها منتمية للحدس . ومن ثم فيمكن أن نطلق على

"تجربة - حلم" حُسن . أو ، على سبيل المثال حين يقول المريض للطبيب إنه يشعر بتحسن يمكن أن نطلق على هذا حُسن المريض . وبالمثل ، لو ادعى أحدهم مثلاً أن ذاكرة أحدهم ، وتركيزه ، وقدرته العقلانية قد تنامت لنقل نتيجة ممارسة اليوجا ، ثم قد يطلق على هذا الادعاء أنه ادعاء حُسنى ولكن مبرر على أسس تجريبية (بالانحياز الحالى للذاكرة المتنامية الخ) . وكذلك "التجربة الاستبطانية" مثل تلك التى لعملية التفكير عند أحدهم ، الى التداعيات التنصيرية ، أو التخيل أو التجربة المباشرة للألم الخ ، سيطلق عليها حُسنًا مثل هذه الحدوس كلها حين تكون طبيعية ، قد تكون صادقة أو كاذبة ، بيد أنها إذا تعهدت بنظام وباختصار توضح فى سياق اليوجا - يحتاج لها عامة ان تكون دائماً صادقة .

وفضلاً عن التمييز السالف بين مناهج نظرية النشوء والتقييم ، فإن كل مشروع علمى كعملية تنظير للمعرفة يستلزم بعض القواعد المنهجية عن الموضوعية والعقلانية معنى هذا القول بأن ثمة خطوط مرشدة ومعايير توجد داخل المشروع للاستيثاق من مناهج جمع المعرفة ، والبناء ، والتقييم هى موضوعية وعقلانية .

وعادة ما تؤكد معايير العقلانية العلمية أن استدلالنا متحرر من المغالطات من جانب ، ولا ينطوى على تناقض من جانب آخر ، وأن من الممكن تقديم أسباب وشواهد مقنعة ليس فقط لما أخذ به بل كذلك كفاية مناهج الحصول على مثل هذه المعرفة ، أعنى الأسباب المُفسرة يكون أن مثل هذه المناهج فقط تقي بالمراد وليس مناهج غيرها . وعادة ما تنطوى معايير الموضوعية العلمية على النزاهة إزاء الوقائع ، فليس ثمة واقعة أكثر تميزاً عن الوقائع الأخرى ، فالوقائع التى نحصل عليها بالملاحظة الدقيقة هى وقائع متحررة من الميول والخيالات الفردية وهذا الاتفاق فى الجماعة عادة ما يحصل على ما نحصل عليه الوقائع . وليس ثمة معايير وقواعد محددة للعقلانية والموضوعية فى المشروع العلمى بيد أن معايير الجماعة تكون بحيث أن العقلانى والموضوعى بالمعنى الأتفة للكلمات تحوز الثقة على إطلاقها . ومع ذلك فهذه هى ، المعنى المشترك ، المعانى

المعتادة والمحددة للكلمات حيث تظل العقلانية الموضوعية مناسبة مع الجماعة ومع ذلك قد تستحيل بعض العلوم الهندية التقليدية ، إذا لم تنتشر هذه القواعد والمعايير بحيث تفسر غر أو تنقبه العقلانية والموضوعية نفسيهما ، وبذلك يحدد الحدود المطلقة التي يمكن أن يدركهاها . لهذه الأسباب الملحة ، تطورت نظرية معرفة علمية عظمى تخطت المناهج الساذجة لجمع المعرفة ، ونظرية النشوء والتقييم ، وجعل هذا واضحا بئنا هو هدف هذا البحث .

٢- ومن بين العلوم الأربعة التي اشرنا اليها في البداية ، اليوجا والفياكارانا وهما علمان من العلوم الثلاثة الأساسية (الثالث هو النبايا - وهو علم يتناول مبادئ الاستدلال والتنظير) ؛ والبورفيدا والجيويتسا وهما اثنان من كثير من العلوم التطبيقية والطبيعية . والاهتمام العميق بالعلوم الأساسية في الهند التقليدية يدل على مبلغ ما كانت تقوم به ، اذا اعتبرناها الافتراضات التي لا غنى عنها أو الشروط الضرورية لإمكانية كل العلوم الأخرى ، لقد بدأ الاهتمام الهندي بالفياكارانا واليوجا ، منذ عهد مبكر جدا - ربما ألف سنة قبل المسيح - وربما كانت هي الأسبق لاكتساب الهياكل النظرية الكونية . قد يكون هذا سببا لكون نظريات المعرفة فيها بسيطة بالمقارنة بالاثنتين الأخرين: لم تستخدم في آن واحد الكثير من المكونات المنهجية وبالتالي لم تكتسب ذلك التعقيد والسفسطة ، والشمولية الملحوظ في البورفيدا والجيويتزا - سيددهانتا .

وإذا اتبعت اليوجا - بطريقة مهيمنة - المناهج الحديثة لنظرية النشوء ، والمناهج المنطقية غير الصورية لنظرية التقييم ، نجدها كعلم للذات أو آتافيديا تتألف أولا من مكونين : نظرية الشخص ونظرية التطبيق العملي . وتفترض النظريات سامفيا ومتيافيزيقا قاعدية أو نظرة عالمية وتنتحل كثيرا من التصورات منها وتظل مساندة لها ومتوافقة الى حد بعيد معها ونظرية الشخص تتألف أولا من ثلاث نظريات تابعة

: هي نظرية ثرنتي : ونظرية كليا ونظرية ساماباث ، بينما نظرية التطبيق العملي يمكن تحليلها إلى جزأين ، هما المبادئ المفترضة في سلوك اليوجا الانساني ، وتنسيق مشروعات التطبيق العملي لأغراض وأهداف العلم نفسه (أعنى اكتشاف الطبيعة الحقة للإنسان) . ونظرية الشخص هي في المقام الأول نظرية "سيكولوجية" متسقة مع ميتافيزيقا سامخيا أو نظرية القاعدة وهي بلا مقام . وباتباع البصيرة الأساسية أو الخلدن الاساسي فاييسكا وهو من أجل بناء نظرية في مجال ما ، ينبغي أن نتساءل ما هي الجوهر والصفات والأفعال في المجال وما هي طابعها النوعية والعامة وكذلك علاقاتها ، ويمكن بالمثل تحليل نظرية الشخص ذي المقام الأول . وعلى ذلك فنجهر النظرية تحت الفحص هو الشيتا أو "النفس" فالصفات أو السجيات المعتمدة على الجوهر هي جميعاً تثبت حثسيا . وفي مصطلحات نموذج أبورثديك للعلم ، يمكن للمرء أن يقول إن الشيتا ، والكلياس ، والفرتيس هي علل (كارانا) للعلم ، والمعلولات (كاريا) التي يتوصل إليها هي تعليق الفرتيس (ثرنتي نيرودها) ومحو الاهاارجا أو الكايتاليا الى المحو الكامل للمعاناة (انتيانتا دوكلها نيغرتي) .

والشيتا هي الاساس الجوهري أو القاعدة "النفسية" للشخص حين ينظر إليه بداية من وجهة نظر نفسانية : انها المركب الداخلى الذي هو المقرر لكل النشاطات العقلية للإنسان . وإذا شئنا أن ننجز تحليلا عميقاً لحياة الانسان في الشعور" فينبغي أن نكتشف ذلك المقرر الذي تلازمه ألا وهو الشيتا . وبما يتفق مع ميتافيزيقا الأساس عند سامخيا ننصور شيتا كشكل رقيق للمادة (براكرتي) أولا لكونها كيانا بسيطاً لا شعوريا ونشيطاً ، فهي موحدة من العازف المجرب (بروسا) البسيط ، الهامد ، الشعوري . وهي توصف كذلك أو تميز بكونها ذات طبيعة ثلاثية أو "ثلاث مستويات" بحيث انها لكونها دائمة الحركة واللذنية ، فهي علامة على صراع (جوننا فيرودها) وتحولات (هاافا) مطردة .

إن ما نتيق يحدّد فقط الخصائص العامة للشّيتا . وتتألف الخاصية النوعية لها في كونها مقعداً للكليساس التي هي مبنية في الانسان منظور اليه كشيئا . وترى هذه كشوّهات عميقة في النفس وهي أساساً الجذر لكل ألوان الشّدوذ والمعاناة الأخرى . ونظرية الكليسا تصدر حالياً عن تحليل على للمعاناة بحيث ترى الكليساس على أنها أعمق علل لكل صور المعاناة ، وقد تقوّت ميلاداً بعد ميلاد لزمن شّير محدود . والكليساس باعتبارها أهمّ العلل الأساسية ، هي فهم باطل (أفنديا) واحساس بالآنا (أسميتا) والسحر (أاجا) والتحرر من السحر (دفيزا) وغريزة الحياة أو الخوف من الموت (أهتيغزا) . وليس ثمة طريقة أخرى لمعرفة هذه الكليساس اللهم إلا بالحدس وطبقاً للنظرية فهي أيضاً مسئولة عن تكوين الكارما والساكاراس وطبقاً لمبدأ الكارما كل نشاط انساني يشمر إن أجلاً أو عاجلاً ، أما تلك الأنشطة التي لا تستطيع ان تثمر في هذه الحياة ستصبح عاطلة وتثمر في المستقبل من الحياة حينما تحصل على شروط ملائمة . وطبقاً لمبدأ الساكارا يترك سلوكنا على نفوسنا بصماته التي هي خلاصة وجوه عادتنا وميراثنا والتي تنتقل أو تورث من حياة إلى أخرى .

وتؤكّد نظرية الفرتى على النشاط الاساس الذي يحدث على أساس الشيتا فكما انه ليس ثمة كيفية يمكن أن توجد دون اساس ما ، فليس ثمة فعل أو نشاط يمكن أن يجرى دون اساس ما ، والفرتيس هي هذه الأفعال أو الأنشطة الأساسية في الشيتا التي تجعل كل الأنشطة المركبة الأخرى ممكنة . وكما أن الكليساس يمكن اعتبارها الشروط الضرورية للغريزة من أجل النشاط (براهمتي) والاكتشاف الخطر الذي قامت به نظرية الفرتى هو أن النشاط المعرفي قائم عند جذر كل أنشطتنا ، وإذا كان يسم المرء أن ينمى القدرة على "إيقافه كلما أراد" (نيرودها) ، لأمكن التغلب على غريزة النشاط ولتوصل إلى ضبط النفس . وعلى ذلك ، فالمعرفة هي عملية وهي تقع أساساً عند جذور الفعل الانساني - محفّزه ، وتوجهه ، وتجعله "ممكناً" ونظرية الفرتى تنبع من تحليل للنشاطات الانسانية البسيطة - مثل الانتباه ، النظر ، التفكير ، التذكر ، بحيث أن الفرتيس ترى كميّات أو القوالب البنائة الأساسية لا كعمل لجميع صورنا والمركبة للنشاط أو الكرتيا . وبقينا أن الشيتا من حيث كونها تشكيلاً دقيقاً للبركرتي فهي بالطبع متذبذبة وفعّالة . وما هو

منشود فهمه من نظرية الفرتى هو كيف أن يتحول هذا النشاط الطبيعى الى نشاط مبرمج يدعى الفرتيس . والفرتيس الخمس البسيطة هى ، عمليات المعرفة الأساسية (برامانا) ، عملية المبالطة (Viporyay) عملية الإثارة الداخلية الناشئة عن التصورات (فيلكاليا) العملية المتكررة لعدم الادراك (نيدرا) ، وعملية الاحتجاز المؤقت للأفكار والتجارب (سمرتى) . ان الفهم الكامل لهذه الفرتيس والتعطيل التفصيلى لنظرية الفرتى يقعان عند أساس علم نفس المعرفة . والبرامانا من حيث هى عمليات المعرفة الاساسية مثلاً تشمل الادراك والاستدلال الخ . التى ستناقش بالتفصيل فى نظرية القاعدة عند سامخيا ، وبالمثل فهم كامل لعملية المبالطة أمر مركزى لعلم نفس المعرفة جنباً الى جنب مع نظرية المعرفة (فى جميع نظريات القاعدة للفكر الهندى التقليدى والفرتيس كأسس بسيطة لكل نشاط هى أيضاً محدس حيث انه ليس ثمة اسباب مطروحة فى النظرية تبين لم أن هذه فقط ينهى تفليها كأساسية .

ونظرية الساماباتى هى أشد النظريات الثلاث التابعة من حيث كونها تفترض النظريتين السابقتين المشار اليهما آنفاً باختصار . هذه النظرية تسعى إلى فهم التحول أو التغيير الهيكلى الذى يحدث فى الشيتا حين تيزل جهود مطولة للفرتى نبرودها . والنمايات هى نوع من "الحالات النفسية" للشيتا تقضى خلالها على التوالى فوق تدريب اليوجا . هذه هى المراحل النفسية للشوة فى الشعور المؤدية الى محور النقائص الهيكلية وبالتالى الى تنقية الشيتا . وتتصور الشيتا هنا كملورة (mani) تخللتها نقائص مثل الكليساس خلال معاناة التجربة أمداً طويلاً (بهوجا) بواسطة الفرتيس حياة بعد حياة ، وحيث لابد للفرتيس جميعها من أن توصف بالكليساس (كليستا فرتى) . فى هذه الحالة من عدم نقاء الشيتا "تعرف" الأنا المركبة ذاتها بكونها "صورة للفرتيس" فرتى سارويا" وأن كانت فى الأصل مستقلة عن الفرتيس وهى فقط شعور خالص (بوروسا) . وتعنى الساما باتى "نهاية" أو "ختام فعل ما" بحيث أنه كما أن ممارس اليوجا يكتسب درجة أعلى وأعلى من النقاء ، فإن الساماباتيس تطابق مراحل متنوعة

(أو معالم) من النقاء . وتترك المراحل أدراكاً حديسياً في حدود "اشكال" (روبا) نفسانية مهيمنة للشيتا وتميز بكونها مراوغة باطنية ، (فيتراك روبا) ، تفكير نظامي (فيتشار اروبيا) ، ابتهاج (أناندا روبا) ، معينة الهوية (أسمينا روبا) والتصنيف المزدوج لهذه المراحل يتأثر أيضاً بالإحالة على النشاط العرفاني الباطني (براتيبايا) وعلى سامسكاراس أعظم . وعلى ذلك فإنها جميعاً تصنف باعتبارها دالة على حالة من "امتصاص الذات مع بقاء الندرة" (سايبجا ساما دهى) وهى التى تختلف عنها حالة التبريجا سامادهى حيث تمحى السكاراس كبذور (اصلا كلياس) والأولى تصنف بالأحرى "بإدراك سامراجياتا كما يمكن أن تكون مع السامسكاراس وبدون إدراك" فيراما برانتياها أو سامبراجينانا) ولكن سامكاراس . وما توحى به النظرية هو أن عملية التنقية هى عملية متدرجة وأن ثمة درجات متنوعة للتشيع الذاتي الذى يجرب كما لو أن الشيتا تنقى تدريجياً بممارسة طويلة .

ونظرية التطبيق تتألف من جزأين : الجزء الأول يحاول أن يرتب المبادئ التى تحكم التطبيق الاتسانى التى تمثل من جديد حدسياً ، والجزء الثانى يتألف من تنظيم التطبيق ذاته فى حدود عمليات معينة من النظام الاضطرابات العقلية الجسدية الذى قد يؤدي تكرار استخدامه الى النقاء المرغوب فيه والجزء الثانى ايضا هو حدسى إلى حد كبير ما دامت ليست هنالك أسباب تصاق لكون هذه العمليات ستسوق الى هدف مرغوب وليس إلى بعض العمليات البديلة . والعمليات هى عمليات عقلية وبدنية معاً وتلعب بصفة جوهرية دوراً علاجياً "لشفاء" من نقائصها وعلى ذلك فعلم التطبيق يتألف من تقنيات للعلاج الطبيعى تشتمل على المبادئ العامة للسلوك مادام "الخطأ فى السلوك" المتسبب كما هو عن الكلياس ، هو العلة الوسيطة للمعاناة الاتسانية . وتصنف مبادئ السلوك فى مجموعتين : تلك التى تنظر الى الفرد من حيث علاقته بالآخرين ، وتلك التى تعتبر الفرد واحداً من حيث الجوهر ، كياناً منفرداً . والمجموعة الأولى تسمى ياماس وتشتمل

على مبادئ النظافة ، وعدم الإلحاح ، والدراسة .. الخ . ويمكن تجميع العمليات مرة أخرى في مجموعتين يدنية وعقلية : العمليات البدنية هي الرقعة آسأتا ضبط النفس براناماما ، وضبط النشاط المحسى (عرفانى وانفعالى معاً) (براتيهارا) ، والعمليات العقلية هي احتجاز استبطانى أدهارانا ، انتباه أو تركيز أدهبانا ، وامتنصاص اللذات سامادهى . كل هذه العمليات يجب أن تنجز مراراً وتكراراً ويانتظام وينجم عن ذلك نقاء تدريجى للشيتا مارة خلال مراحل الساماباتى .

والآن قد يسأل ، أى نوع من نموذج العقلانية يفترضها هذا العلم ؟ حقا ، هل ثمة أى عقلانية بالمرّة ؟ فمع كون نظرية الشخص تنتج حتميا على وجه الحصر ، فإن "عقلانيتها" يذاد عنها على أساسين أولا ، النظرية متسقة اتساقا غير ضرورى مع ميتافيزيقا السامخيا التى هي نفسها موضع إطرء المناهج المنطقية غير الصورية والتجريبية على حد سواء . ثمة استدلال يوجد لكل زعم فى هذه النظرية القاعدية) . ثانياً باتباع نموذج الطب ، صحة النظرية تقيّم بقدر فعاليتها فى خضوعها للنتائج المرغوبة فى التطبيق المقضى به فى ثنائى النظرية . وعلى ذلك فمع أن النظرية تنتج حتميا ، فهى يدافع عنها على اسس منطقية وتطبيقية على حد سواء . بل أن ثمة ادعاء بأن التغيرات الفسيولوجية التجريبية (بهوتندورفا باريناما) تحدث فى المتحرس ، وأن كانت هذه قد لا تكون قاطعة فى تقييم النظرية لأن تغيرات البدن الخارجية المدركة يمكن ألا تعطى أية إشارة على التغيرات الداخلية العميقة فى الحجم الضخم .

وتتخطى النظرية المناهج الساذجة للملاحظة ولجمع المعرفة تجريبيا وتقتل منهجا جديدا وغير ساذج لاجراء العلم . وهى تقترح معرفة الموضوع لا من خلال تجربة الحس والمناهج المنطقية بل بمواجهة جوهره فى تجربة مباشرة يتوصل اليها بإيجاز العملية المركبة المسماة سامايانا ، وهى تجمع بين الاحتجاز الداخلى أو أدهارانا ، وتركيز الالهيانا ، وامتنصاص اللذات أو سمامادهى . ويدعى أنه بهذا المنهج فى العمل على الموضوع ، يعرف المرء جوهره (دهارما) وخصائص (لاكسانا) وحالاته (ايامتا) الحدسية الخالصة (براجينا

ألوكا) وصحة مثل هذه المعرفة التي تحصل بالحدس يمكن عندئذ تقييمها بمناهج منطقية أو مناهج تجريبية حسبما يوحى العلم نفسه فى حالتها .

٣- علم مدة الحياة الانسانية على الأرض أو أهر فيجناتا ، الذى دعى أيضا علم الطب أو أدسادها فيجناتا ، يستهدف أولا فهم الطبيعة الانسانية ، حالتها السوية (فى الصحة) ، الأسباب التى تؤدى إلى اضطراب هذه الحالة وظهور المرض فيها ، وطرق ووسائل شفاء مثل هذه الأمراض . هو اشد العلوم السابقة تعقيداً ربما لذلك السبب ، ولأن مناهجه هى أيضا غاية فى التعقيد . وعلى ذلك فى نظرية النشوء يستخدم المناهج الحديثة والمنطقية غير الصورية ، استخدامه للمناهج التجريبية مطالبا فضلاً عن ذلك أن تكون نظريته متسقة مع نظرية القاعدة الخاصة بالواقع وهى التى أقيم اتساقها ذاتها على اساس عقلانى وتجريبى . والمكونات الأولى للعلم هى نظرية الدهاتو ، ونظرية الرازا ، ونظرية الدورزا ، والنظرية الباثولوجية التى تحدث تحليلاً علياً للمرض ، تزودنا بمعايير للحالة السوية للصحة . بهذه النظريات كأساس ، يطور العلم بالأحرى مبحث الأعراض ، ويؤثر فى تحليل تصور العلاج من زوايا مختلفة ، ويصنف الأمراض فيما يتعلق بقابليتها للشفاء ، وأسلوب الإبداع الخ . ويصنف الطبيعة الانسانية إلى أنماط محددة مطوّراً فى الآن نفسه مشروعات منهجية للتشخيص والعلاج ، وتطور نظرية معرفة علمية لأغراض بناء وتقييم النظريات العلمية وكذلك تطبيقها فى الممارسة (فى الحالة الحاضرة ، الممارسة العلاجية) .

ريشدم العلم حالياً مع اعتبارات نظرية القاعدة للواقع أو ميتافيزيقا القاعدة التى هى بالفعل مركب من نظريات سامغيا وقايسيسيكال للواقع . وتعتبر النظريتان متكاملتين وليست متعادلتين ، ولنتحدث بدقة ، فإن تركيب التفائيسيسيكال يعتبر اساسيا وتكون عناصر السافخيان متمثلة فيه . وعلى ذلك ، فباتباع بصيرة أو حدس التفائيسيسيكال الأساسى ، يؤخذ بأنه بينما يحاول فهم عالم التجربة فى حدود البناء النظرى - سواء بوجه عام أو لمجال نوعى محدد (مثل مجال العلاج) - يتبقى للمرء أن يتقدم

بوضع مركب الجواهر (دريفا سامجراه) ، ومركب الكيفيات (جوننا سامجراه) ، ومركب الأفعال (كارما سامجراه) فى أنماطها النوعية (فيزيزا) ، والعامية (سامانيا) ، والمرتبطة (ساماباي) فى المجال تحت الدرس . ان العبء الواقع على النظرية هو فحص العلل (كارانا) والمعدلات (كاريا) جنبها الى جنب ايضا مع الانحياز (هرايوجانا) العمل المتضمن. والنظرية النوعية عن المجال يلزم أن تكون متسقة مع نظرية القاعدة عن الواقع وينبغى ان ينتج التقدم فى النظرية باتساق اعظم فأعظم وعلى ذلك ففى النظرية العلاجية ، تكون الدفيايس هى والكارماس هى الثارتناى الهاتو" و "الدوزا" و "الرازا" ك والجونناس الخاصة بها هى "السايدادى" و "الجورو - آدى" . : . والكارماس هى الثارتناى (٣٦) . والهيكمل المتقن للنظرية يكمن فى العثور على الانماط النوعية والعامية لما سبق وكذلك فى العثور على أنواع متعددة من العلاقات الضرورية والطارئة فيما بينها .

وفى نظرية الدهاتو يؤخذ بأن الانسان هو مركب من ثمانية دهاتوس وهى الخيرية (راز) اللحم (مانسا) ، والدم (لوهيا) ، والسفنة (ميذا) والنخاع (ماجا) والعظام (أستى) ، والمنى (شكرا) ، والوعى (شيتاتا دهاتو) التى ترتد فى نهاية الأمر الى العناصر الاساسية للنظرية القاعدة ، اعنى العناصر الخمس (خاديني) والنفس الخالصة (آتما) . هذه الدهاموس لها عشر أزواج من الصفات (جوناة) كل منها له عكسها مثل الشقيل الخفيف (جورو - لاجهو) البارد الساخن (سيتا - اوسنا) الخ . ويزداد المساريرادهاتو باستخدام الأطعمة من كيفيات متشابهة ويقل باستخدام الأطعمة من كيفيات متنافرة . وازدياد وتقصان الادهااتوس مع الوقت (قدهى - هراسا - جامانانا) يدعى الشيزامباجامانا . وهذا الاضطراب فى نسبة الادهااتوس (ادهااتو فايزاميا) يفضى إلى حالة من المرض فى الصحة (كليسا) . وطبقا للنظرية ثمة تحول مستمر من الدهاتو السابقة الى التالية . من الرازا الى اللوهيتا ومن اللوهيتا إلى المانسا وهكذا ، بحيث يكون (السوكرا) صورة متقاة من الجوهر المرئى النهائى ، الذى تخرج منه الشيتاتا دهاتو غير المرئية . والاحتفاظ بتوازن دينامى أو تناسب دينامى للدهاتوس أمر جوهري للحالة الطبيعية السوية (للصحة) .

ونظرية الدوزاز تضع وضعاً حتمياً الفاتا ، والبيتا ، والكابها باعتبارها ثلاث ساريرا دوزاز والراجا والتاما باعتبارهما دوزازتين نفسائيتين (ماناسا دوزا) التي هي أيضا الدوفياس الرقيقة في البدن والتي يتعدى التأثيرية بالملاحظة المباشرة وكيفيات الدوزاز مماثلة أيضا لما سبق أعنى الضوء الثقيل ... الخ وتكتسب الدوزاز حالتين : سوية أو طيبعية (هراكر تيبهوتا) وشاذة (كوبيتا) . ومع أن لها مواضع محددة فالقولون هو موضع الفاتا ، والامعاء السفلى (أما زايا) هي موضع البيتا ، والصدر هو موضع الكابها فهي حاليا تتحرك في البدن بأسره (سارفا ساريرا شاروا) . وهي تتسبب في آثار طيبة أو سيئة تبعاً لكونها سوية أو شاذة : فحين تكون سوية ، فهي مسئولة عن بناء البدن ، الصحة والسعادة وحين تثار تكون مسئولة عن المرض (فيكارا) . والتغير المسمى للدوزاز يحدث بالطبع (كالكرتا جاتيه) في الأجواء الست كالتراكم (شاقا) والإثارة (هراكوبا) والسكون (برازاما) للفاتا والبيتا ، والكابها على التوالي . وثمة ثمانين مرضاً فاتا أساسى ، وأربعين مرضاً بيتا أساسى وعشرين مرضاً كابها أساسى ، قد تنى تجميعاتها إلى أمراض معقدة لا حصر لها .

ونظرية - الازازارى تقدم مركب العناصر متعددة المذاق (رازاز سامجرايا) والرازاز هو موضوع المذاق (رازانا أرتها) أساسه دريقاً ، الجوهرى هو الماء والأرض (كزيتى) وهما يتمايزان (فيزيز) بعناصر الإثير أو النار والهواء . وثمة ست رازاز أساسية ، أعنى ، الحلو سفادو والخمض أملا ، والملح لاوانا ، والمركانوكا ، والحريف (تيكتا) ، والمنقبض (كازايا) . وكيفياتها هي مرة ثانية تقبل خفيف الخ . والرازاز حين تدخل البدن ، تعمل بفضل كونها جواهر (دريفا برابهافاتا) أو بفضل جواناتها (جيونا برابهافاتا) والتنوع في تجميعات الرازاز قد تكون من ٦٣ نمطاً مثل ١٥ تجمعا . كل منها يتألف من ٢ رازاز ، و ٢٠ تجمعا كل منها من ٣ رازاز : وتعمل الرازاز مباشرة على الداهاميس والدوزاس : وبها تزيد الزدهانوس أو تنقص وتثار الدوزاس أو تخمد ومن ثم تخمد الفاتا بتجمع السعدا - ألا لافانا الخ - التي يمكن تمثيل معادلاتها باستخدام الحروف الأولى منها كرموز ممثلة .

i) V ; n A - L ; PK - ST ; K K - K - T

ii) V K - T - K ; PK - A - L K S - A L

والنظرية المعارضة للمرض تحليل العلل المباشرة للعرض من حيث كونها تنافرا بين الدهاتوس والدورزاس (dhatu dosa vaismya) ولكن ليست هذه وحدها العلل. فالتغير الدائم ، مثلا ، هو مدخل (Preraka) آخر للأمراض وتحليل أعمق على ضوء النظرية الأساسية يكشف عن أن ثمة علل أعمق للمرض هي أيضا علل كل معاناة بما فيها المرض . وعلى ذلك فالعلل الجذرية (heter samgrah) لجميع الأمراض هي : الاحتكاك الخاطيء (mithya yoga) ، وعدم الاحتكاك (ayoga) والاحتكاك الزائد عن الحد (ati yogu) بين كل من الزمن (Kata) ، والعقل (buddhi) وموضوعات الحواس (indrivarthanam) ويسمى هذا اقتران مغالي فيه (asatmya indri- vartba samyoga) ينسحق إلى أفعال بلذبة نتيجة سوء الفهم (prajnapovadha) مثل هذه الأمراض قد تكون باطنية النمو (rijasva) أو خارجية النمو (agantru) وقد تكون بدنية أو عقلية (sarira manasah) والأمراض باطنية النمو تنشأ أولا بفضل أسباب أعمق ثم تؤدي إلى dhatu - dosa - vaismya حيث ينجم الأمراض خارجية النمو تنشأ عن dhata - dosa - vaismya . هنا التحليل العلى ينطوي على تقسيم آخر للأمراض إلى أمراض قابلة للشفاء بالطب (ausadha sadhya) وأمراض غير قابلة للشفاء طبيا (asadhya) والتي تقتضى تقسيما آخر للعلاج نفسه إلى علاج طبي (bhesaja) مؤسس على dhetu - dosa - rasa البراهين والحجج وعلى علاج غير طبي مؤسس على تحليل أعمق لل daiva Karma vyapasray) وفضلا عن ذلك فإن التحليل العلى نفسه عند مستوى أعمق يوحى بعلاج نهائى لاتضباط الذهن يحو حتى إمكانية أى معاناة أو مرض .

إن النظرية العامة للمعرفة العلمية تأخذ بعين الاعتبار إمكانية الوصول إلى

الحقيقة المطلقة شأنها شأن الحقيقة النسبية سواء بسواء : فالأولى يمكن الوصول إليها بذلك النوع من المناهج التي يقترحها علم اليوجا ، بينما الثانية يمكن بلوغها بالمألوف من المناهج الجدلية ، والخلقية ، والبحثية . ويمكن القول ان المناهج المطلقة هي مناهج المعرفة غير الساذجة ، بينما المناهج النسبية هي مناهج المعرفة الساذجة . وعلى ذلك فإن نظرية عظيمة للمعرفة تنطوي على (١) مناهج أدراك المكونات الأساسية لكل ما هنالك (tattva smati upaya) (٢) مناهج الاتصال داخل الجماعة (sambhasa vidhi) (٣) مناهج الجدل والترييد (vada marga) (٤) مناهج تقييم النظرية (poriksa)† (٥) مناهج التحقق والتطبيق العملي (sidhi upaya) للعلم ، (٦) تأمل (٧) مناهج التطبيق العملي (Karysa pariksa) . ومن هذه الخطوات ، من الأولى الى الرابعة تشكل نظرية المعرفة غير الساذجة ، والخطوات من الثانية حتى السادسة تشكل المعرفة الساذجة - الأولى تنطوي على مناهج حديثة ومنطقية غير صورية فقط ، بينما الثانية تنطوي على مناهج منطقية غير صورية ، وتجريبية فقط .

وتطبق النظرية في الممارسة العملية الحالية في فحص المريض والتحليل التشخيصي للمرض جنباً الى جنب مع ادارة تجمعات الرازا trasa المناسبة وملاحظة تأثيرها التالي في الشفاء هو ايضا تحقق تجريبي لنظرية العلاج . وما دامت تغيرات كثيرة في حالة الطبيب - المريض تنطوي بدرجات متفاوتة ، فهذا التحقق لا يمكن أن يكون قياسياً بدقة ، بل "استقرائياً" واحصائياً . وعلى ذلك ، فعلى سبيل المثال ، فإن الفشل في الشفاء قد لا يكون شاهداً على زيف النظرية بل قد يكون لأن الحالة غير قابلة للشفاء طبعاً أو لأن الفرض التشخيصي كان في جانب منه صحيحاً وفي جانب آخر باطلاً ، أو لأن الصفات الطبية لم يلتزم بها التزاماً دقيقاً . ومن ثم فإن عدداً كبيراً احصائياً من النجاحات ، قد يكون مفتاحاً كافياً لصدق النظرية (بما فيها النجاح في التنبؤ بأن الحالة غير قابلة للشفاء) ..

إن نموذج العقلانية المقترح هنا هو الاشد تعقيداً من كل النماذج التي نوقشت من

قبل. وهو ايضا أنضج مادامت الاعتبارات المعرفية تعتبر ضرورية فى الاجهاز الحالى فى نشوء النظرية ، وتقييم النظرية بحيث أن علماء المجال وأعون تماما بما يجرى وما هى الأهداف . وانها لمسألة مفتوحة ما إذا كانت الطرق المعرفية ينبغى ان تكون جزءاً من العلم فى مجال محدّد ، ولكن حضورها هنا يترك الانطباع بان علم العلاج الهندى بلغ درجة عالية من الكمال والتمام . ويقترح هذا العلم عقلانية مطلقة أو عقلانية مثالية حيث يصل العقل الانسانى إلى حالة يملك فيها الحقيقة نقية (sarya buddhi) وهى مختلفة عن العقلانية الجدلية العادية ، ولا تتطلب إلا حدة العقل (prasasta buddhi) وهما كلتاهما يتساريان فى أهميتهما فى ملاحقة المعرفة العلمية ، وعلى ذلك ، فعلى سبيل المثال . فتنظيرة الدوزا dosa يتوصل إليها بمناهج حدسية ولكنها فى عين الوقت متوافقة مع ميثافيزيقا القاعدة كما أنها تناسب النموذج العام للتنظير (dosas) هى الـ drvyas فى المجال العلاجى ، وبالمثل ، النظرية العلمية للمرض هى كذلك حدسية على نطاق واسع - ومتوافق مع نظرية القاعدة التى تفسر المرض كصورة نوعية للمعاناة . ونظريات dhatu والـ rasu ، على الجانب الآخر ، تصل إليها تجريبياً بينما فى الثانية يجرى البحث عن حلقة تجريبية مع الـ dosas بواسطة مناهج تجريبية وتقييم النظرية فى هذا العلم هو تقييم منطقي تجريبى معا جنباً الى جنب - وصحة النظرية العامة للعلاج تستمد من توافيقها مع ميثافيزيقا القاعدة من جانب ، ومن النجاح العلاجى من جانب آخر (chikitsa siddhi). ومع ذلك ، فإن النظرية تتطلب فقط درجة عالية احصائياً من الصحة (لا الصحة المطلقة) ، مادامت ضروب الفشل فى شفاء بعض الحالات قد لا تنطوى بالضرورة على فساد النظرية . وعلى ذلك تبدو النظرية لا تدحض بسبب عمق التحليل من جانب ، وبسبب الاستراتيجية العرفانية المغلوطة من جانب آخر .

٤- والنماذج الأربعة للعقلانية العلمية التى نوقشت آنفاً تقترح ليس فقط خبرات للنماذج التى تناقش على نحو شائع والتى نوهنا بها فى مستهل هذا البحث ، وإنما هى تزودنا كذلك ببصيرة فى طبيعة العلوم الهندية التقليدية وكيف ننظر فيها لمشروع جمع المعرفة . وعلى ذلك فباستثناء الحالة التى يبحث فيها عن جمع كبير من المعطيات التجريبية لتصنيفها (كما هو الشأن فى قواعد اللغة) ، يعتمد التنظير بدرجة عالية

على المناهج الهندسية . والنظريات القاعدية للواقع التي تلوذ بها النظريات " ذات المكانة الأولى " في المجالات النوعية ، تعتمد هي نفسها على فهم حدسي للمعولات على تحليل " ميتافيزيقي " حدسي ، ويأتي تصنيفها المنطقي غير الصوري بالتالي في صورة دفاع ونقد . ومع ذلك فقد يؤخذ بأن المناهج المنطقية غير الصورية والتي تطورت الى مدى بعيد كمناهج للتمثيل التصنيفي والعقائلي للحقائق المفهومة والدفاع عنها - ودورها في اكتشاف الحقائق هو الدور الأدنى . والمناهج الهندسية في التنظير تؤكد على التحليل الميتافيزيقي العميق للمجالات النوعية للواقع وهو فهم الزمان ، أو الكلمة ، أو الجهاز العقلي ، أو امتداد الحياة . هنا التأكيد ينبثق من الاعتقاد بأن المناهج العقلانية أو التجريبية وحدها ليست كافية لفهم الحقائق الأعمق التي تكون ممكنة فقط بمفهوم الهندس واتساع الوعى - والاعتقاد الأخير يجد سنداً من علم اليوجا ذاته الذي صنف كعلم أساسى بخاصة لمثل هذه الحاجات .

ومع أن المناهج الاستدلالية تطورت أولاً لأغراض التصنيف والدفاع عن النظريات لا من أجل اكتشاف المبادئ ، فإنه لاغنى عنها لشحذ التنظير . لهذا السبب فهناك تأكيد مكرر على الفحص النقدي (pariksa) ، على تقديم الاسباب أو العلل (hetumat) وتزويدها بالدليل أو البرهان (upapatti) والشهادة على هذا الشأن يمكن أن نجدها في بعض النظريات الأساسية للواقع حيث احتفظ بنصوص أصلية في صورة (sutras) ومعها شروح تفصيلية (مثل الـ Samkhyu sutra Vaisesit) وقد يزعم عند قراءة هذه الأعمال ، انه ليس ثمة جزم قد حدث هنالك دون تقديم سبب ما أو بعض الاسباب . ويبدو أن هذا الاهتمام بالعقلانية بدأ مع نظرية Samkhya في صورة منهجية ، والتي اعتبرت الأقدم ، وتطور وانتشر الى جميع العلوم الأخرى - وظهر أخيراً في صورة مغلوطة في Nyaya Sakura .

وقد اتهم الفكر الهندى التقليدى بانتقاره الى الاهتمام التجريبي ويرجع ذلك في جانب إلى بعض التطورات الفكرية حول القرن العاشر الميلادى A.D. حيث شاعت بعض شرائح الفكر الـ Upaniseric . وهنا على أية حال تطور مؤسف وليس ميسوراً شرحه إذا راعينا التزاما دائماً بعالم التجربة (Loka) في النظريات الأساسية للواقع معاً وجنبا إلى

جنب مع العلوم الاساسية ولكن هنا مرة أخرى قد نلاحظ أن التجربة وإن كانت تلعب دوراً دقيقاً في تقييم النظريات وتقبلها ، فإنها لم تكن البتة منبعاً للكشف . وما دامت التجربة الحسية لم تتطور كمنهج للكشف ، فليس في وسعها أن تتطور بحيث تغدو تصوراً "للتجربة" ومقياساً كيفياً حيث تتعمق تجربة الحس وتنتشر بفضل أدوات (وبخاصة في علم ما بعد عصر النهضة اليوناني الأوروبي) ومادام البحث جرى فقط لتفسير تجربة الحس العادية ، مثل التجربة بالعين العارية في الفلك ، ومادامت مثل هذه التجربة فقط كانت هي المعطى النقدي لتقييم النظريات ظل التنظير ذاته محصوراً في نطاق مناهج منطقية غير صورية ، وحسابية وهندسية بسيطة للاستدلال المنطقي .

والقسمة المركزية لكل هذه المناهج العقلانية هو كونها تؤكد على المناهج الهندسية لنشوء النظرية كما أنها تؤكد على تنافسها مع نظرية أساسية معينة للواقع ، وواضح أن معظم العلوم التقليدية الهندية تطورت بفضل منطقها الباطني الخاص ، وتكاد تكون بعيدة كلية عن الاحتكاك بالعلوم اليونانية والصينية المعاصرة (١) - وهما الثقافتان الوحيدتان اللتان أدتا دوراً فكرياً خلاقاً ذا أهمية لفترة طويلة . وإن استعمار الهندس كمنهج لنشوء النظرية غائب بما يدعو للدهشة في كل الفكر اليوناني وإن كان الهندس العادي "كنوز" أو كتكهن تأملى يمكن رؤيته . فالتأكيد في العلم اليوناني واقع أولاً على التصورات المشتركة "الواضحة عقلياً" أو الجلية بذاتها والتي يجب أن تغدو الهيكل القديم archai لكل علم . وفي الفكر الصيني ، من جانب آخر ، يمكن للمرء أن يلاحظ تهذيباً للهندس ، في الطاوية Taoism مثلاً ، وتطور التقنيات في الاستدلال المنطقي كذلك ، ولكن الاهتمام بتنظير منهج سواء بسواء كتطور نظرية المعرفة النقدية . أمر غائب على نطاق واسع . وأياً ما كانت المؤثرات والتفاعلات بين هذه الثقافات في الفترة "الكلاسيكية" (من ٥٠٠ ق.م - إلى ٥٠٠ م) فيمكن لنماذج العقلانية المترو عنها أننا في العلوم الهندية التقليدية أن تلعب باليقين دوراً ملحوظاً في تطور العلم الحديث الذي يضيئ حثيثاً نحو كونه ناقلاً للثقافة في طابعه .

فيرندا شيكهارات

جامعة راجستان

الاتصال فيما بين القارات : طريق الحرير

إن تاريخ الاتصال ومشكلاته فيما بين القارات المتباعدة فى العصور الغابرة ، وقبل عصر الأسفار السريعة الريحه بزمن طويل ، قد خلب دائما ألباب كل من الخاصة والعامة على حد سواء ، ترى هل كان التاريخ القديم حقا هو تاريخ تلك الجزر المنزلة والمتعايشة معا فى ذات الوقت جغرافيا وثقافيا وسياسيا . لقد سبق أن درسنا الكثير عن هجرات الشعوب والصلات الاقتصادية ، وتأثيرات الطرز الفنية والغزوات ونهوض الامبراطوريات وامتدادها ثم سقوطها لكى نؤمن بذلك . إن النظرية التى صادفها بعض رجال الآثار فى أمريكا والتى توجى بل وتبرهن على تأثيرات البحر المتوسط (وصول سفن الفينيقيين) ، أو اكتشاف الفيكنج المزعوم لأمريكا قبيل كولومبس ببضع قرون ، أو رحلة ثور هيرداهل لاثبات تأثير أمريكا الجنوبية على جزر المحيط الهادى البعيدة ، لم تفشل كلها فى إثارة الاهتمام الواسع العريض بل والدهشة (بالرغم من أن عدیدا من العلماء مازالوا يشعرون بأن مغامرة هيرداهل الملحمية والشيرة قد فشلت فى البرهنة على ماشرعت فى إثباته) . إن جزيرة مدغشقر قريبة جدا من القارة الافريقية وبرغم ذاك فإن لغتها تظهر كثيرا من نقاط الالتقاء باللغات البولينية بأكثر مما تصنع بالنسبة للغات الأفريقية . كذلك فإن المنفاخ الذى يستخدمه الحدادون فى مالجاشى يشابه ذاك المستعمل فى ملاييزيا ولبس

كذلك الذي يستخدمه الاقارعة العاملين في صناعات المعادن ، وهكذا فمن الواضح أن البحارة البولينيزيين القدماء العظام قد أبحروا إلى أهد ما يبدو . كذلك فإن علماء الموسيقى الذين يدرسون نغمات تلاوة العهد القديم في الطقوس الدينية في المجتمعات اليهودية القديمة على ساحل مالابار في الهند ، اكتشفوا لفرط دهشتهم أنها كانت تحاكي التراتيل الخاصة بيهود اليمن وليست على غرار التراتيل البابلية . وهذه المفاجأة لم تكن كذلك بالنسبة لهؤلاء الذين يعرفون شيئا عن الرياح التجارية وعن طرق الملاحة فيما بين جنوب الجزيرة العربية والساحل الهندي . إن مؤرخي الأديان الذين يدرسون انتشار الأفكار والحركات الدينية وامتدادهما قد أدركوا منذ زمن بعيد - بأكثر مما فعل المؤرخون العامون- إن بداية كل حكمة ليس إلا معرفة أساسية بالجغرافيا الاقتصادية .

إن هذه الملاحظات التمهيدية تأتي بنا إلى موضوعنا الرئيسى : الصلات فيما بين حضارات شرق آسيا وحضارات البحر الوسيط ، أو بعبارة أكثر حيوية وإثارة : فيما بين العواصم الصينية والامبراطوريات الرومانية . إن بعض الأعمال الفنية ذات الأصل الفارسى الواضح قد وجدت سبيلها إلى نارا التي كانت عاصمة لليابان خلال القرنين السابع والثامن ، ومن المحتمل أن السفارات اليابانية إلى البلاط الصينى قد عادت بها إلى هناك ، ومن ثم فليس غريبا أن يعتبر مَذْخَر معبد شوسو - إن في نارا هو النهاية الشرقية الفعلية «لطريق الحرير» بأكثر مما تعد شانج - آن عاصمة الصين ، ولعل هذا هو السبب وراء إقامة «معرض طريق الحرير» في نارا هذا العام .

وقد يمكننا الحديث في بساطة وبعبارات عامة عن تاريخ طرق التجارة التي كانت تربط شرق آسيا بالشرق الأدنى وعالم البحر المتوسط ، ولكن لما كان الحرير الصينى هو أرقى البضائع التي كانت تنقل عبر هذا الطريق وأغلاها ثمنا ، فإن الجغرافى الألماني فيرديناند فون ريختوفن (بطل الطيران الألماني فى الحرب العالمية الأولى) أطلق على هذا الطريق اسم «طريق الحرير» ، ونظرا لأنه لم يكن من النادر أن يتسمى طريق ما باسم أهم البضائع التي كانت تنقل عبره ، فإننا نشير إلى الطريق الملاحي الذى يمر بالبحر الأحمر إلى المحيط الهندى ومن هناك إلى خليج البنجال ثم عبر بونغاز ملابجا إلى بحر الصين باسم (طريق التوابل) . إن طبيعة هذا الطريق البرى وتفرد تبدو واضحة لأى انسان عقب نظرة خاطفة على الخريطة الجغرافية الخاصة بمنطقة شمال التبت ، إذ يتبين أنها مطوقة بالجبال الوعرة (مثل الياميز) والصحارى الجرداء (مثل صحراء جوى التي اشتهرت عن طريق رحلات الرائد المقدام سثن هيدن) التي لا تترك سبيلا لحركة عبور البشر إلا من يضع أشرطة ضيقة ، وإذا استكملنا خرائطنا الجغرافية الشابتة غير المتغيرة إلى حد ما (بالرغم من أن بعض

المواقع التى تظهر كمدن مزدهرة قد أختفت تحت كشيان الرمال) ، بالخرائط التاريخية - السياسية ، فإننا نجد أن هذه المنطقة تتألف من ممالك صغيرة عديدة ومن مدن وأحاتية متناثرة تحاول كل منها تحقيق أقصى ربح ممكن بفرض الضرائب الباهظة (كتعبير مخفف عن الابتزاز) على قوافل التجارة التى تعبر منطقتهم ، يضاف إلى هؤلاء المحتالون الرسميون كثير من القبائل والجماعات من قطاع الطرق التى جعلت من قوافل التجارة مغامرة تنطوى على الكثير من المخاطرة ، وهو ما يوضح لنا الأسعار المرتفعة التى كانت تبذلها البضائع التى كان يقبض لها أن تبلغ وجهتها .

ونحن نميل اليوم إلى الاعتقاد بأن الأسفار تعمل على زيادة الاتصال المباشر فيما بين الشعوب ولكن هذا لم يحدث من خلال « طريق الحرير » . فالبضائع (وكذلك الأفكار ، خاصة الفكر الدينى ، كما سنرى فى الوقت المناسب) تنتقل من خلال الاتصال غير المباشر ، فهى تنتقل كما يحدث فى سباقات المشاغل من جماعة من التجار أو القوافل إلى جماعة أخرى . وهكذا حتى تبلغ مقصدها الأخير ، ومن النادر أن استطاعت قوة متعاطمة من فرض سيطرتها ورقابتها على رقعة شاسعة ، وتشكل فترة توقف الحروب فى الامبراطورية الرومانية استثناء من ذلك بالنسبة لأجزاء معينة فى العالم الغربى (بما فى ذلك الشرق الأدنى) ، ولولا توقف الحروب المنفولة فى آسيا ما كان من الممكن للأخوة بولو (نيكولو ومافيو) ثم ماركو بولو من بعدهما أن يقوموا برحلاتهم الملمخية بكل ما اكتشفها من صعاب ، كذلك عندما امتد سلطان الصين إلى الغرب ، فإن سيادتها كانت نظرية بأكثر مما كانت حقيقة واقعة ، ومن ثم ساد الموقف الذى سبقت الإشارة إليه معظم الوقت . ولقد غيرت الأحداث التاريخية الدرامية وضع السلطة فى بعض الأحيان ، كما حدث فى القرن الثامن ، عندما عبر المسلمون سهول الإستيس ، وأندفعوا نحو جبال الياميز ، وهزموا الصينيين فى معركة تالاس الفاصلة ، وأصبحت بخارى وسمرقند وطشقند وبلغ مراكز هامة للحضارة الإسلامية ، وفى القرن العاشر اعتنق قسم كبير من السكان الدين الإسلامى وانتهت بذلك قرون من سيادة الثقافات البوذية المزدهرة (وحتى اليوم فإن معظم سكان حوض التاريم من المسلمين) ، وانتقلت بواسطة أسرى الحرب الصينيين فنون صناعة الورق وإنتاج الحرير من دود القز إلى الغرب ، على نحو ما حدث قبل ذلك بشماتة عام عندما انتصر الصينيون (عام ٣٦٦ ق.م) على الرومان فى موقعة سوجويانا ، ونقل الأسرى الرومان إلى المشرق بعض التقنيات الرومانية ، وبواسطة التحالف مع المسلمين تدفق التبتيون من معاقلم فى الجبال وتخطوا حوض التاريم وعمر كانسو حتى بلغوا برابات شانج-آن ، ونقلوا معهم - ضمن أشياء أخرى - صيغة بوذية (لامية) تبشية

تركت طابعها الثابت على وسط آسيا .

إن نظرة على الخريطة الجغرافية تظهرنا أيضا على أنه لم يكن من الممكن حدوث اتصال مباشر فيما بين الهند والصين ، فالى الشرق كانت المستنقعات والأحراج والقبائل العدوانية تجعل من التسفار شيئا مستحيلا ، كما كانت الهيمالايا والتبت تشكلان حاجزا لايسهل اجتيازه ، وكان الطريق الغربى أفغانستان - باكتريا - بخارى الذى يتصل بعد ذلك بطريق الحرير هو السبيل الممكن الوحيد ، وعبر هذا الطريق انتقلت البوذية من الهند إلى آسيا الوسطى ومنها إلى الصين وكوريا واليابان ، وعبر هذا الطريق أيضا كان انتقال الرهبان الهندود إلى الشمال ، ومنه أيضا كان الرهبان الحجاج الصينيون ينتقلون إلى الجنوب بحثا عن المعرفة والكتب المقدسة ، كما كان هو الطريق الذى سلكه فا-هسن (الذى سافر من الصين عام ٣٩٩م) ، وهسوان - تسانج (الذى سافر فى عام ٦٢٩) وكثيرون غيرهم . ولعل أى - تسنج (الذى سافر فى عام ٦٧١) كان من الاستثناءات التى استخدمت الطريق البحرى (وقد قضى خلال غيابه عن الصين لبضع عقود سنوات طويلة فى سومطرة الهندو-بوذية) . ومن المؤكد أن التزاوج فيما بين القبائل المتغايرة ومع أخطاط السكان فى آسيا الوسطى قد أنتج المفكرين الذين كانوا على دراية بلفتين أو ثلاث والذين قاموا بترجمة الأصول السنسكريتية لكتب البوذية المقدسة* .

كانت آسيا الوسطى تؤلف جزءا نزرًا من طريق الحرير (أو الطرق فى مجموعها لأسباب ستوضح بعد قليل) بيد أنها كانت أكثر أجزائه انحدارا ووعورة ، ومن وجهة نظر علماء الأعراق البشرية كان أكثر أجزائه سحرا ، إن تاريخ الطرق ونهاياتها معروف ، الغربى ، روما ، الشرق الأدنى أى شاطئ المتوسط (بالميرا ، دمشق ، صور ، صيدا أو بالميرا ، ألبير - أنتيوتش مع امتداد ممكن إلى سارديس وافسوس) وأيضا الشرق الأوسط (بما فى ذلك إيران التى كانت تسمى بارثيا أيام الرومان والتى خسرت روما أمامها عدة معارك ، وشمال الهند) معروف جيدا ، ويصدق ذلك أيضا بالنسبة لنهاية الطريق الشرقية : الصين ، لقد كانت الطرق التى تبدأ من سوانى المتوسط عن طريق سلبوسيا وكتيسيفون تغذى طرق إيران الشمالية ، وبارثيا ، وأفغانستان ، ثم تستمر شرقا كطريق الحرير ، وفى الهند كان المسافرون يرتحلون - يأكثرون - كما كان يحدث بالنسبة للمطرز الفنية (جاندهارا) - من ماثورا أو وادى الهندوس إلى حيث يبلغون طريق الحرير عبر تاكسيلا وبشاور وباكتريا ، وكان المحطات الرئيسية على زمن المسلمين هى بخند وهمدان ونيسابور ومرث وبخارى -

* بالنسبة للصلات فيما بين الصين والهند ، انظر أيضا :

Xinru Liu, Ancient India and Ancient China : Trade and Religious Exchanges, Oxford University Press, 1988 .

سمرقند - بلخ وطشقند ، وفى البامير ينشق الطريق عند كاشجار إلى قرعين شمالى (كوشا وطرفان) وجنوبى (خوتان وتشترشن) حيث يحيط الطريقان بصحراء تاكلامان الرهيبة ، بعد ذلك يعاودان الاتصال عند تنهواتج فى الشرق حيث يستمر الطريق إلى الحواضر الصينية فى تشانغ - آن ، أعنى زى - يان . لقد مرت الصين فيها بعد عدة فترات من القلاقل والتغيير فى الأسر الحاكمة ولم يستعد طريق الحرير أهميته السابقة إلا فى الحقبة المنغولية ، وبالرغم من أن النهاية الشرقية تحولت تجاه الشمال إلى مقاطعة بكين ، هذه المنطقة من قلب آسيا التى يتعدى بلوغها والتى صارت «منطقة غامضة» يفتن بها المؤرخون والجغرافيون وتأسرهم .

ولابد أن الكثير من البضائع والسلع والأفكار قد انتقلت عبر هذه الطرق إلى شرق البامير مغطية مسافات أبعد من تلك التى قطعتها القوافل التى تحملها . ولم تكن الصين تهتم بحسب بالزجاج الملون والأشياء الغريبة فى طرزها وألوانها ، بل كانت تهتم أيضا بالخيول القوية التى يشتهر بها إقليم فرغانا بآسيا الوسطى (والتي كانت تشكل قوة القبائل التى تشتهر بالفروسية وتقطعن هذا الاقليم) ، وأيضا وبصفة خاصة هذا المعدن الذى كانت له قيمة رمزية وتجارية فائقة ألا وهو الجاد . وفى الطرف الآخر من الطريق كانت نساء روما من الطبقة الراقية يدفعن أى ثمن فى الأقمشة الشفافة التى كن يظهرن فيها وكأنهن عاريات ، ومن سوء الحظ أنه لم تصلنا دفاتر حسابات تجار الحرير الرومان ، ولكن وصلنا استنكار الأخلاقيين الرومان وتنديدهم بفساد الأخلاق واجتياح الرقابية وفقدان صرامة الحياة الرومانية وجديتها .

وإن كان هناك مكان «لتلاقى الحضارات» فلاشك أنه كان هذا الجزء من طريق الحرير الذى يقع بوسط آسيا ويتشعب فيما بين كاشجار وتون هوانج ، لقد كانت هذه المنطقة ، ابتداء من العصر الرومانى ومرورا بالعصر الإسلامى وعصر أسرة تانج حتى الفترات المنغولية ، بمثابة جبهة انصهرت فيها الأفكار والتأثيرات الثقافية ، بالإضافة إلى رسالتها الأساسية كطريق للتجارة . أن معظم القراء الغربيين قد استقوا إلمامهم بالمانونية (ديانة مانى) عن القديس أوغسطين فى مجادلاته التى تفيض حيوية ، وكان المتخصصون على وعى بأنهم لكى يدرسوا المانونية فإن الأمر لا يقتصر على معرفتهم باللفات اليونانية واللاتينية والقيطية والآرامية بل لابد لهم أيضا أن يكونوا على إلمامة بجم من اللغات والجدليات الايرانية وغيرها (كالمسجدية والبارثية والتوخارية والتبتية واليوجيرية وغير ذلك) وفى القرن التاسع عشر كان بعض المفكرين يشكون فيما إذا كانت المانونية قد أخذت سبيلها إلى الصين - عبر طريق الحرير ، وخصوصا بعد تحول أحد الحكام اليوجيريين

(قبيلة فى التركستان الصينية) إلى هذا الدين فى القرن الثامن - أم أن المعبد المائوى الحديث الذى لم يزل موجودا هو الذى فى جنوب شرق الصين ، وهناك نبذة مائوية قد اندمجت بطريقة ما فى أحد المراسيم الطاوية خلال فترة سونج . وعند نهاية القرن التاسع عشر زعم عالم الصينيات الفرنسى تشافانيز Chavannes أن المونى mo-ni التى ورد ذكرها فى نصوص صينية معينة كانت اسلامية ، ولكن البحوث الهائلة حول آسيا الوسطى وطريق الحرير التى ظهرت عند منطف القرن أقرمتها بأنه كان مختلطا ، فنشر فى عام ١٩١١ بالاشتراك مع بليو Pelliot فى «المجلة الآسيوية» *Jornal Asiatique* مقالا بعنوان «نص مائوى عثر عليه فى الصين - *Un texte manichéen retrouvé en chine*». إن الصيغة النسطورية للمسيحية قد انتقلت من غرب آسيا إلى الصين عبر طريق الحرير ، والعمود الحجرى (منسلة) النسطورى الشهير (المكتوب أساسا بالصينية إلا من يضع سطور باللغة السريانية) المحفوظ الآن فى «غاية المسلات» فى زيان ، قد نصب فى الأصل . (ولكن أين؟) فى القرن الثامن . كذلك اليهودية فى صيغتها الماهايانية (بما فيها اللامية التبتية) وفى صيغتها الهينايانية أيضا قد ازدهرت فى المنطقة التى تحولت بعد اكتشاف دورها وأهميتها إلى معين لا ينضب للنصوص البوذية والأعمال الفنية . وهكذا - على سبيل المثال - تبدو كوتشا وكأنها كانت مركزا لليهودية الهينايانية بينما كانت طرغان مركزا لليهودية الماهايانية ، وهناك بعض الأوجار التى كانت تسودها الهينايانية تبدو كمناطق معزولة فى وسط تغلب عليه الماهايانية ، وقليلما اشتعل حماس الفكر البوذى على نحو ماحدث فى الزمن الذى عثر فيه على كتاب «السوترا الماسية» *Dia mond sutra* - الذى يعتبر أقدم التعاليم البوذية - فى كهوف «الألف بوذى» بالقرب من تانهاوانج ، وعقب مضى فترة من الزمن فإن التجارة البحرية تخلت عن الطريق البرى الصعب المحفوف بالمخاطر الذى لم تعد له ضرورة ، وتسببت التغييرات السياسية والعرقية إلى غير ذلك من العوامل (مثل هيمنة القبائل اليوجرية والتركية وسطوتها) ، فضلا عن ازدياد قدرة العالم الغربى على انتاج البضائع التى كانت تستورد من الصين فيما قبل ، ومن ثم قل الاعتماد على طريق الحرير ، تسبب كل ذلك فى اضمحلال المراكز التى كانت مزدهرة فيما سلف ، ثم نسيانها فى نهاية الأمر بعد أن انطمرت تحت رمال الصحراء . وكما سبق أن حطمت غزو الثقافة البوذية لقدر هائل من من ثقافة الصين فيما قبل البوذية التى كانت منشرة فى المنطقة ، فإن الغزو الإسلامى هو الآخر ، خصوصا بعد اعتناق حاكم كاشجار للإسلام ، قد أدى إلى نهاية الثقافة البوذية .

لقد أنتج هذا الامتزاج السكانى والثقافى والدينى الكثير من التعقيدات *Syncre-*

tisms (ظل مصطلح التوفيقية يستخدم لزمان طويل بمعنى ازدوائى ، بمعنى خليط غير منظم تصعب دراسته نقدياً لأفكار وفلسفات ومعتقدات مختلفة ، أما اليوم فهو يستخدم كمصطلح وصفى يشير إلى الأخلاط الثقافية والدينية التي تنشأ عندما وحيثما يكون هناك اتصال ثقافى) . فما الذى نصنعه حيال نص من وسط آسيا يشير إلى مائى على أنه «بوذا - مسيح الضياء» الذى هبط لينقذ العالم ؟ . ومن ذا الذى يعرف إلى أى حد يدين به «أميدا - بوذا الضياء اللانهائية» لتأثيرات المانوية «دين الضياء» ؟ إن واحدة من الثقة العارفين باللغات الايرانية وهى الأستاذة مارى بريس قد نشرت عام ١٩٦٠ كتاباً لوجيا من النصوص الايرانية الواردة فى أحد المخطوطات المانوية الموجودة بمجموعة طرفان الألمانية ، فلننكر فى هذا فقط : كتالوج من النصوص من موقع واحد ، جلب إلى مكتبة واحدة ، ويهتم يدين واحد ومكتوب بلغة واحدة فى مخطوط معين ١ . إن مادة طريق الحرير تتألف فى واقع الأمر من منحوتات ورسوم جدارية (فريسك) هائلة ، وألوية معابد وأشكال خشبية ونصوص بوجه خاص (مخطوطة أو مطبوعة ، كاملة أو مجزأة) ، سبعة عشر لغة مختلفة وفى أربعة وعشرين مخطوطاً مختلفاً ٢ . إن هذا المادة مشتقة فى التحاف والمجموعات الخاصة فى كل أنحاء العالم (فى باريس ولندن وبرلين وهارفارد وليننجراد وتيريدلوس وسيول واليابان .. إلخ) ، أما كيف وصلنا إلى هذا الموقف فهو جزء من قصتنا ، لأن من الأهمية يمكن أن نفهم جيداً أن كثيراً من «بحوث طرق الحرير» الحالية هى فى حقيقتها «بحوث وسط آسيا» . كما أن مستودعات اكتشافات الماضى والحاضر والمستقبل لم تعالج بعد معالجة كاملة ، وهى لم تزل فى انتظار إعداد قوائمها وتحليلها وتبسيط الأضواء عليها وترجمتها وتصويرها وجعلها ميسورة التداول .

وليس من أهدافنا فى هذا المقال أن نذكر تفاصيل قصة الانتدفاع البحثى غير العادى فيما يتعلق بطريق الحرير فى آسيا الوسطى والذى جرى عند متعطف القرن ، فنظرة عامة مختصرة ستكون كافية ، لقد أخذت البعثات البحثية شكل سياق تنافس تقريبا ، وعلينا أن نفترض دون شك ، بالإضافة إلى الطموحات المرفقية ، الدوافع السياسية المتصلة بالمنافسة العام للسلطة السياسية فى هذا الفترة . وسوف نترك للمؤرخين والاجتماعيين (وربما أيضا لعلماء السياسة) أن يوضحوا لماذا حدث ذلك فى هذا الزمن ويمثل هذا القدر من الكثافة . ربما كان للروس فضل السبق فى هذا المجال ، ولعل أعظم الرحالة المكتشفين منهم خلال القرن التاسع عشر هو نيكولاى بروجاليفسكى الذى قام بأربعة رحلات إلى وسط آسيا فيما بين عامى ١٨٧٠-١٨٨٥ غطى فيها، نحواً من العشرين ألف ميل . وهو ، مثل سير فرانتيسيس يونج هاسبند ، قد سافر واستكشف وحده

المواقع ورسم الخرائط (لحكومته) ووصف ولكنه لم يجد أية حفريات أثرية ، ومع ذلك فإن تقاريره ، مثل تقارير الكثير من زملائه ومنافسيه قد مهدت الطريق للأثريين من بعده . كذلك كان سفن هيدن رحالة ومستكشفاً لكنه لم يكن أثرياً هو الآخر . لقد بدأ هايكاد أن يكون نجاحاً أسطورياً وهو في الخامسة والعشرين واستمر في رحلاته الملحمية (عبر صحراء تاكلاماكان وصحراء جوبي المفزعيتين) لمدة خمسين عاماً ، وثبت أن معانيته للخرائب وتقاريره كانت خير معين للأثريين والمستشرقين ومؤرخي الفن ، كما أشار عالم النبات الروسي الفريد ويجيل (فيما بين عامي ١٨٧٥-١٨٨٠) عن وجود آثار بوذية في أنقاض كثير من المداين ، وقد كان في الحقيقة أول غربي يقع على آثار هامة في كوتشو : بقايا مخطوطة هامة من كوتشا تنتمي للقرن الخامس مكتوبة على ثلاث من لحاء الشجر ، مخطوطة أثارت مشاعر السنسكريتيين منذ أن كتبت في مخطوطة هندية من الواضح أنها كانت أقدم من أي مخطوطة سنسكريتية أخرى . وبينما كان الباحثون يتنازعون حول أصالة هذه البقية . بدأ سفن هيدن بحثه (عام ١٨٨٥) عن المدن المفقودة في صحاري تاكلاماكان ، كما بدأ أوائل شتائين بعد ذلك بسنوات قليلة (عام ١٩٠٠) أعظم رحلاته الاستكشافية والتي بلغت ذروتها عند اكتشاف خواتن على الجزء الجنوبي من طريق الحرير ثم ترن هوانج (١٩٠٦-١٩٠٩) ، وبعد ذلك أعمال التنقيب التي قام بها في لولان وفي نى يا .

وفي عام ١٨٩٩ أعد سفن هيدن لبعثته الاستكشافية الثالثة ، وفي هذا الوقت قام الباحث الروسي كليمنتز بأول البحوث الأثرية الحقيقية في آسيا الوسطى لحساب الأكاديمية الروسية للعلوم في بطرسبورج ، وقد عاد ومعه صور لأنقاض مدن ، ومخطوطات ، وقطع من لوحات جدارية وأشياء أخرى متفرقة ، وكان من نتائج رحلات كليمنتز اندفاع جنوني إلى بحوث آسيا الوسطى لا من ناحية أوروبا فحسب (إذ كان سير أوائل ستاين يعمل من قاعدته في الهند تحت رعاية السلطات البريطانية) بل ومن اليابان أيضاً ، وهكذا جلبت أشياء هامة بواسطة بعثات أوتاني الاستكشافية (سميت كذلك لأنها كانت تقبل بواسطة الكونت أرتاني بالرغم من أن الأثريين تاشيبانا ونومورا هما اللذان نفذها) يمكن مشاهدتها في كيوتو وفي المتحف القومي بيسبول ، وبعد عودة كليمنتز حدثت اتصالات كثيرة فيساً بين أكاديميى بطرسبورج وبرلين ، وبالرغم من أن هذه الاتصالات لم تتمخض عن بعثات مشتركة فإنها أسهمت في تبادل المعلومات وفي التعاون المشترك بعضاً من الوقت . لقد ركز الألمان أساساً على طرفان وكانت نتيجة البعثات الأربعة التي بدأها أحد الثقات العظام في الدراسات البوذية الهندية والتبتية وفي

الايقونوجرافيات وهو جرونفيلد والتي تبعتها بعثة رجل كفء آخر هو اليرت ثون ليكوك (وهو تاجر تحول إلى هاو وانتهى به المطاف لأن يصبح من الباحثين الثقات) ، هي تلك المجموعة الطرانية الرائعة الموجودة في برلين . ومن أشد الأمور مرارة أن جزءا كبيرا من هذه المجموعة - خصوصا الرسوم الجدارية التي نشرت من على جدران المعابد في بيزيكليك وكايزيل . قد دمرت بسبب قصف الحلفاء خلال الحرب العالمية الثانية ، أما المجموعة المتبقية فهي موزعة لسوء الحظ فيما بين برلين الشرقية (المخطوطات) وبرلين الغربية (الأيقونات) .

لقد نشط الروس مرة أخرى فيما بين عامي ١٩٠٧ و ١٩١١ ، وإن بعض الباحثين النابغين منهم ، مثل الكولونيل كوسلوف وسيرجي أولدنبرج قاموا باكتشاف الجزء الشمالي من طريق الحرير في نفس الوقت الذي كان فيه السير أوريل ستاين والفرنسي بول بيلوت يقومان بنفس المهمة . ومنذ هذا الوقت صارت البحوث في هذا المجال نوعا من المنافسة المسعورة (للمصطلحات الطموح العلمي فحسب ، وإنما بالمصطلحات العملية الخاصة بحمل أقصى كم ممكن من اللقائم والأسلاب إلى الوطن أيضا) حتى أن تأخير البعثة الألمانية الرابعة إلى طرفان (١٩١٣-١٩١٤) كانت له حسنته التي لم تكن مقصودة وإنما حدث بفضل العناية الإلهية وهي تفادي المصادمة أو التعدي المحتمل فيما بين الألمان واليابانيين والروس وبول بيلوت وأوريل ستاين .

ويكفي جدا هنا أن نسوق إيضاحا واحدا يعبر عن جو المنافسة . لقد سجل ستاين بالفعل نجاحات هائلة كـ «صائد كنوز» من مدن سقن هيدن المدفونة في صحارى تاكلاماكان ، ومن مواقع أخرى كثيرة أيضا خلال بعثته الأولى والثانية (١٩٠٦) ، واللذين كان لهما الفضل أيضا في تعزيز فرضيته عن «الحضارة البوذية في ملتقى الثقافات» . ومن أي مكان عمل فيه ستاين كان يعود محملا وبصناديق كبيرة مملوءة بالمجصبيات المزخرفة والرسوم الجدارية و «سجلات الوثائق» و «رسوم جدارية هشة كالرقاقات» . ولكن لنجاحه الأعظم كان في كهوف «الألف بوذي» ، وهو مكان مقدس يقع بالقرب من تونهانج . هناك كان أحد الرهبان (الذي كان ناظرا على الدير وبالتالي رئيسا له) قد عثر مصادفة على مذخر من التناثس المزلقة من مخطوطات قديمة وأعمال فنية ظلت حبيسة الأسوار لقرون طويلة ، واستطاع ستاين أن يقتن (أو يرشو بمعنى أصح) هذا الراهب الهام وائج لكي يسمح له بأن يأخذ أكثر من خمسمائة عمل فني (بما في ذلك من حرير مطبوع) ، وثلاثة آلاف لفة من المادة المطبوعة (بما في ذلك مخطوطة السوترا الماسية السابق الإشارة إليها) وستة آلاف قطعة أخرى . وقد قام خبراء المتحف البريطاني ببسط

لغات الحرير المطبوع بكل الحرص حيث تحولت إلى رسوم وأقرة ورائعة فوق نسيج من الحرير الناعم الرقيق (ويمكن الاستمتاع بكنوز ستاين هذه في ثلاث مجلدات فاخرة أصدرها المتحف البريطاني) . بعد ذلك بثلاث سنوات (عام ١٩٠٧) وصل إلى المكان بيليوت الفرنسي واستطاع هو الآخر رشوة الراهب وانج الذي تركه يحمل آثاف أخرى عديدة من المخطوطات ، بعضها كامل وبعضها ناقص ، وهذه المجموعة هي لب المادة التي لم يزل يعمل فيها الباحثون الفرنسيون ممن يعرفون «مجموعة تونهوانج» حتى الآن . وفي عام ١٩١٤ عاد أوريل ستاين الذي لا يكل إلى تونهوانج حيث استطاع أن يعود معه ستائة لفة من المخطوطات البوذية . وتصرف الألمان وغيرهم على نفس المتوال وعلى نهج مشابه ونفس النتائج . وبعض هذه الكنوز الفنية من الرسوم والمنحوتات الخاصة «بمعابد الكهوف» البوذية معروض الآن في متحف برلين (الغربية) ، خصوصا المادة التي جلبت من الطريق الشمالي فيما بين كيزيل وكوتشور ، وقد نشرت الآن في واحد من الالبيومات الجميلة الفاخرة .

إن المادة التي اكتشفت والتي شرحناها في اختصار في هذا القسم الصغير الذي كان يطلق عليه فيما سلف اسم التركستان الصينية والواقع على طريق الحرير الممتد عبر القارة ، سوف تبقى الشغل الشاغل بالنسبة لمؤرخي الثقافات والأديان والمشفغلين في الدراسات البوذية وللمتخصصين في اللغات الشرقية ومؤرخي الفن ، لفترة طويلة قادمة ، وإن حقيقة أن ذلك المكان الصغير نسبيا يمكن أن نلاحظ فيه هذا التنوع الكبير في الطرز الفنية ، فهناك بعض الكهوف التي نجد فيها فنا قد تأثر بوضوح بالتأثيرات الصينية بينما المنحوتات والرسوم الأخرى تبدو غريبة (غريبة هنا تعني أنها متأثرة بالطرز البوذي الهندي في جانداهارا) في خصائصها وسماتها . هذه الحقيقة ستبقى معينا للفكر لا ينضب بالنسبة للدارسين في مجال الثقافات . ولقد عقد في عام ١٩٨٧ مؤتمر دولي نظمته الأكاديمية الصينية لدراسات دانهوانج وشارك فيه باحثون من مختلف أنحاء العالم (يلعب اليابانيون دورا ملحوظا متزايدا في هذه الدراسات) ، وقد كرس المؤتمر أساسا للطرز الفنية التي عشر عليها في كهوف تونهوانج ، كما ألقى المؤتمر بعضا من الشك حول ما إذا كنا لم نزل على أول الطريق نحو فهم ما حدث فعلا في هذه المنطقة من الناحية الثقافية . وأن ماتم اكتشافه وفاز به الغربيون وغيرهم من صائدي الكنوز في بواكير هذا القرن قد ثبتت في النهاية أنه لم يكن سوى النثر اليسير مما زال باقيا في انتظار اكتشافه ، خصوصا وأن الأثريين والمؤرخين الصينيين قد بدأوا إعادة استكشاف المنطقة على نحو منظم مزودين بالمهارة التقنية المتفوقة بأكثر مما كان ممكنا منذ نيف وثمانين عاما .

المائية فى أجزاء أخرى إلى بطرسبورج ومنها إلى برلين ، وفى تقريره عن الرحلة كتب جبروفيديل :

« يقوم سكان المنطقة باستغلال أنقاض المدينة فى الحصول على حاجياتهم من مواد البناء لبناء منازلهم فى الجوار ، كما يستغلونها كمخز حيث يحفرون بحثا عن الكنوز ، ويمكن للتلهى حيث يقومون بتحطيم المنحوتات البوذية تمجيدا لله تعالى ، ناهيك باستخدامها بعد ذلك فى غرض آخر مفيد وهو تسميد حقول قصب السكر والقطن التى تتخلل المكان . وليس هناك رجال أمن وعلينا أن نرقب بكل الهدوء العمل التقليدى فى التقويض والهدم وهو يجرى بجوار مواقعنا الاستكشافية ، وفى هذه الظروف فإن عملنا منكم عقليا ، وباعت على الاحباط واليأس بمعنى أننا كثيرا مانضطر إلى إعادة شراء الأسلاب من ناهيها مع محاولة اقناعهم بالتصرف على نحو أكثر تمعلا (أقل تدميرا) . لقد بدأت اليونسكو مشروعا لـ «دراسة متكاملة عن طرق الحرير : طرق الحوار» . ولعل كلمة حوار ينبغى أن تبتلع مع قدر قليل من الملح ، وأن تقبل كمجرد تعبير مجازى عن نجاح وفقا للغة اليونسكو التقليدية . إذ لم تقم طرق الحرير بأى دور فى سبيل الهدف النبيل «للحوار» ، اللهم إلا إذا اعتبرنا كافة أشكال العلاقات التجارية ، وتحقيق المريحة ، والصلات الثقافية والدينية ، والتأثيرات الفنية «حوارا» إنها جميعا تعتبر دون شك - فى عصرنا على الأقل - لاكفايات فى حد ذاتها وإنما كوسائل لتحقيق حوار إنسانى وثقافى مشترك . ولكن هذا الحوار الثقافى المشترك لا يأخذ سبيله الآن عبر «طريق الحرير» . إن جيلجيت وكاشجار وطرفان ودهوانج تزورها اليوم حشود غفيرة من السواح ولكنها تهتم بمشاهدة المعالم بأكثر مما هى بعثات للحوار ، ولعل القارئ قد لاحظ أن مشروع اليونسكو - بكل الحكمة - يتحدث عن طرق الحرير بلغة الجمع . ولعل الصعائف السابقة قد كشفت أسباب صحة هذا التعبير الجمعى عن التعبير المفرد ، كذلك فإن تعبير «دراسة متكاملة» ، هذا التعبير الأكثر منهجية يلقى الضوء بصفة خاصة على ما ألع إليه هذا المقال وأن لم يبلغه ، لقد تحدثنا فى اختصار عن النهايات الغربية والشرقية لطريق الحرير ، ولكننا كرسنا معظم البحث لهذا القسم الصغير نسبيا من طريق التجارة عبر القارات الذى يحصر ما اعتدنا على تسميته بالتركستان الصينية . وأسبابنا فى هذا واضحة : فهنا تمت أهم الاكتشافات وأكثرها إثارة وقجامة ، وفى الحقيقة أكثرها ثورية واستفزازا (من وجهة نظر تاريخ الثقافة والدين والفن) التى مازال البعث الصينيون الذين دانت لهم الآن القيادة فى هذا المجال ماضين فيها ، وهكذا فمن الأهمية بكان الا تصرف محاولتنا التركيز على المنطقة الواقعة فيما بين جبال الياميز وكانسو أنتباهنا عن «الدراسة المتكاملة» أو الشاملة حتى ولو لم نر أهمية الأخيرة فى «تجديد الحوار فيما بين

عند هذا الحد ينبغي أن يقال بضع كلمات حول القواعد الأخلاقية المهنية لهؤلاء المكتشفين الذين ورد ذكرهم ، من السهل بما يكفى دون شك أن نخطئهم من عدة اعتبارات وأن نتهمهم بالتهب الاستعماري . ويبدو أنه مامن أحد منهم قد أطلق العنان لنفسه لنقد أيديولوجيته ، أو مساءلة نفسه عن طبيعة القوى السياسية التي تقف وراء حماسة العلمى المخلص دون أى شك . إن التسرع الذى فرضته الظروف المناخية القاسية والمصاعب الأخرى ، وخصوصا جو المناخنة المشتعل الذى كان سائدا ، كان سببا فى أن كثيرا من العمل قد ألحز دون عناية كافية ، أو ألحز أحيانا مصحوبا بنتائج وخيمة لم يكن من السهل تداركها وكانت محتومة بمجايير وضوابط ذلك العصر . ومن المؤكد أن كثيرا منها يبدو لجا بمقاييس المهارات الأركيولوجية الحديثة فائقة التطور والرقى . ويبدو أن هناك اتفاقا عاما فى الرأى بأنه من بين كل المكتشفين الأرائل الذين ارتادوا هذه المنطقة يعتبر السير أوريل ستاين هو الذى قام بإجاباته على الوجه الأكمل وكان أكثرهم كفاءة وتأهيلا من الناحية التقنية .

ولكن الموضوع يضى إلى أبعد من هذا الحد . فما من شك أن مادة آسيا الوسطى سوف تعود إلى الصين إن قريبا أو بعيدا ، عندما يصبح للصين مايكفى من المصادر الترمولية والتقنية بما يكتنفا من تولى مسئوليات التخزين الصحيح وتوفير الرعاية لهذه الكنوز (مثل السيطرة على درجات الحرارة والرطوبة) ، وسوف يكون هذا تمشيا مع السياسة العامة لليونسكو ودوله الأعضاء . ولكن هذا لن ينسيتا ماكانت عليه الأوضاع فى بدايات هذا القرن ... كم من التماثيل المرمرية اليونانية العجيبة كان سيبقى لو لم يقبض لها «هذا اللص» لورد إيلجن لكى ينقذها بنقلها إلى إنجلترا وإيداعها المتحف البريطانى . وكم من كنوز طريق الحرير بوسط آسيا (الرسوم والمنحوتات والمخطوطات) كان سيظل موجودا لو لم يعمل كل من جيرونفيلد وستاين وبيليوت «والنهابون» الآخرون على انقاذها وحفظها للأجيال القادمة .

مرة أخرى يكفى هنا مثل واحد ، فبعد أن أعد جيرونفيلد خريطة مفصلة لمنطقة كاراخوندشا فى واحة طرغان ، فإنه حصر بحوثه حول بضع من المدن القديمة . وكان من الواضح أن واحدة منها (خوتشو أو إيديكوتشارى) مدينة بوذية قديمة ، ولكنها كانت تجوى أيضا قدرا هائلا من المخطوطات والمطبوعات السنسكريتية واليهودية والمغربية والتركية القديمة والصينية والتبعية ، كما كانت تشمل أيضا آثارا مانوية ونسبورية وتماثيل خشبية وصلصالية ورسوم جدارية منزوعة بعناية ، وقد نقلت هذه الكمية جميعها فى أربعة وأربعين صندوقا ، على ظهور الجمال فى أجزاء من الطريق ومن خلال المرات

المحضارات التي يمكن تعقبها - عبر هذه الشرايين العظيمة - حتى ألفى عام مضت». وكما سبق أن قلنا فإن مثل هذا الحوار لم يأخذ سبيله أبداً إن التمايز الطائفة شيء، ولكن البحوث والارتفاع التربوي بالوعي الثقافي التاريخي شيء آخر، وفي اجتماع قريب (جري عام ١٩٨٨) في ال (إس . أو . إيه . إس . معهد الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن) School of Oriental and African studies ناقش بعض من خمسين مختصا هذا التحدي التعليمي والتاريخي والثقافي: بالمعارض، والندوات، والأفلام الوثائقية وفوق كل شيء، أطلس تاريخي لطرق الحرير. إن كاتب هذه المنطور لم يعد يعتبر ضمن جموع الشباب، ولكن إن تحققت واحدة من الفكر التي نوقشت بواسطة الاتحاد الفروسية الدولي وبعض المنظمات الشبابية الأخرى من القيام برحلة على ظهور الخيل عبر جزء من طريق الاستبس. فإن الكاتب يسهه أن يسمح له بالمشاركة في تلك الرحلة.

آر.جيه.زفي ثيريلوئسكي

برنارد جويليرا
Bernard Juillerat

"رائحة الرجل"
مذهب النشوء والارتقاء عند أهالى ميلانيزيا
والميثولوجيا (علم الأساطير) الأنثروبولوجية
(الإناسية - علم الإنسان)
فى خصوص النظام الأموى

عصر سيادة النساء

ذلك هو روح التاريخ الشعرى ا.ج.ج. باشوفن J.J. Bachofen
فمن ذا الذى يعرف الى أين يؤول خطاب واحد ، أى الخطاب الأمثل فى نظر
النظام القائم ؟ بول ريكور Paul Ricour .

لم تعد نظريات باشوفن فى النشوء من حيث سيادة نظام الأمومة اليوم
سوى قطعة من أكثر القطع غرابية وشذوذا فى المتحف الأنثروبولوجى التاريخى .

ترجمة : أحمد رضا

إن ثراء المصادر التاريخية والأدبية وتنوعها في هذا الخصوص يتجاوز مع هيكل زمنى تخميني ينظم العلاقة بين الأجناس على غلط تقدمي، حسب عائية متأصلة . على أنه ينبغي أيضا التفرقة من جهة بين مذهب باشوفن التاريخي الذي يعبر عن اتجاهات العصر النشئية ، على أساس العلوم الطبيعية ، والمبادئ الداروينية ، ومن جهة أخرى أهمية العلاقة بين الجنسين في النظام الاجتماعي . إن ابتكار مراحل متتابعة بقصد وضع تاريخ للنشاط الجنسي الاجتماعي يسهم في الواقع في كل من مذهب النشوء والارتقاء ، وفي التصورات النفسية الجوهرية للإنسان . وإذا يسقط باشوفن هذه التصورات في مدة تاريخية وهمية . بأن يرتبها عند كل مستوى تبعا لنوعين من الثوابت ، في خصوص السيطرة والخضوع ، والجماعية والفردية ، فإنه جعل بذلك للتاريخ دلالة معنوية ، ولتحولات الزواج والأسرة معنى متطورا . وهو إذ أضفى على أساطير الأولين قيمة تاريخية ، فإنه أنكر ضمنا تأثير الخيال (ولا تقول المعتل الباطن حتى لا يكون في ذلك مفارقة تاريخية بالنسبة للفترة السابقة على عصر فرويد) وكذا الخدع الإيديولوجية في مضمار السياسة . وهكذا فإن نشئية باشوفن هيأت أسطورة جديدة انطلاقا من الأساطير القديمة التي هي شواهد كافية للماضى ، وهي أيضا بمثابة أصيلة للروح الحديثة المجردة من الروح اللاتاريخية ، وتضفي لونا علميا على الصورة التي قتل الجنس البشرى وهو يتقدم انطلاقا من النظام الأمومي ، ومن مبدأ الجماعية الاشتراكية حتى يصل الى مرحلة انتصار الاب ، والفردانية . وفكرة النظام الأمومي عند باشوفن تعنى في الواقع "سيطرة الأمومة" (كما يوحى بذلك ، وبصورة أفضل التعبير الألماني *Mutterrecht* وليس السلطة السياسية النسوية) .

إلا أن الأساطير ، في مضمونها الكامن لا عمر لها . وعلى ذلك يرمى هذا الإسهام الى وضع تصور باشوفن جنبا الى جنب مع أسطورة ميلانيزية في غينيا الجديدة . الصورتان كلتاهما تبغيان صنع العالم الحديث انطلاقا من سلطة نسوية مهزومة ، والإثنتان تعدان من الخلف ، وبأفاق غائبة طريقا مستقيما يؤدي مباشرة

الى سلطة الذكور ، وذلك بأن يجتاز الجنس البشرى مراحل وسطى ، وهى تلمس ويتردد ، حتى يصل الى الإصلاح والتنظيم . إن مجتمع الأشراف والنبله فى بازل Bâle البروستانتية فى منتصف القرن التاسع عشر ، والذى ينتمى اليها باشوفن ، والاتجاه النشئ فى الغرب فى العصر ذاته ، والإحالة الى العصور القديمة ، وأخيرا أسلوب التصورات لمجتمع معاصر فى غيتيا الجديدة ، تبدو كلها وهى تتلاقى فى هذه النقطة ، نقطة التقاطع لرؤية تقدمية فى التاريخ البشرى ، مع جدلية الرغبة حيث تنفك مراحل تطور الكائن الفرد واستقلاله ، ثم تتناسل وتكرر فى البعد الإتسالى .

رائحة رجل

يضم مجتمع " يافار " Yafar مائتى شخص ويشكل واحدة من خمس عشرة قبيلة تتكلم بلغة "أماناب" Amanab† ، وتقعن الوسط الشمالى للجبال الحدية لمنطقة "سيبك" Sepik الغربية . هؤلاء الأشخاص يعيشون فى بعض الكفور على اقتصاد كثاف متنوع ، يعتمد أساسا على زراعة الحدائق والأشجار والشجيرات ، وعلى الصيد . أما الجماعة الأسرية ، وهى فى الغالب نظير للنواة الأسرية ، فإنها تمثل الوحدة المنتجة الأساسية . وتبادل السلع قليل خارج دائرة الأقرباء ، وقليل التنوع بينهم . ومن شأن عدم وجود دار للقيادة ، وطقوس لتلقين الأسرار أن يجعل من الحياة الأسرية النواة الاجتماعية . وتبدو العلاقة بين الجنسين ، الذكر والأنثى متساوية على وجه التقريب : فالتساء يستثمرن وحدتهن لب النخيل ، أم الرجال فإنهم يمارسون الصيد ، ويتعاون الرجال والنساء فى زراعة الحدائق . والمجتمع يجد وحدته فى إقليمه ، واسمه ، وفى شطريه الرمزيين ، الذكور والإناث . هذا الهيكل الثنائى ينظم الوظائف الرمزية (الواجبات الدينية السرية ، والمهام الشعائرية) . وفى حين أن العشائر الأبوية تتجمع فى أربعة أقسام شبه نصفية ، فإنها تكون الوحدات التبادلية من حيث الروابط الزوجية ، وتكشف عن شبكة نظرية فى نظام إقطاع الأراضى . والزواج من نوع شبه معقد

Omaha† ويتم بالفضل عن طريق تبادل "الأخوات" . وتعبر الطقوس عن اهتمام بالتحكم فى الخصوبة الطبيعية وصحة الإنسان ؛ ويحتل السحر الفردى ، والطقوس الجماعية شكل مبادلات مع أرواح الموتى . والشعيرة المقدسة أكثر من غيرها هى الاحتفال المسمى "يانجيس" Yangis ويجرى بصورة شبه مسرحية ، يتناسل فيها طوطمان من جنسين مختلفين (نخل الساج ، وجوز الهند) .

وثمة الكثير من الأساطير (التي حللت فى كتاب يجرى إعداده) تقدم تنوعات ومزية لفكرة أوديب ، وسفاح المحارم ؛ والانفصال الصعب عن الأم ، وتحرير الابن ، وتكيف البطل مع المجتمع . والقصة المروية أدناه ، والتي كثيرا ما تقدم بمثابة أسطورة منفردة ، هى الخاتمة لسيرة البطل "بيبي" Pepi الذى نراه منذ مولده يؤكد ذاتيته الجنسية ، ويخرج على التوالى من تبعيته لأخته الكبرى (وهى البديلة عن أمه التى توفيت وهى تلده) ومن ارتباطه "بزوجاته" اللاتي لم يمارس معهن سوى علاقات متعارضة ، وتركهن بلا خلف ، واستغلاله أصهاره للحصول منهم على الصفات الضرورية لاستقلاله (القوس والسهم ، غلاف القضيب ، نباتات سحرية ...) . هذه القصة ، الملخصة فى هذا المكان ، تحكى الأحداث التى تتوحد مصيره ، وهى اكتشاف أسرار النساء ، وموتهن الجماعى ، وبناء سيادة الذكور على أنها نظام اجتماعى جديد .

فى ذاك الأوان ، كان النساء "جارجانجو" Garboango يعيشن معا فى القرية ، فى حين يقيم الرجال "سوومب" Suwomp فى الغابة . وكان النساء وحدهن يحتفلن بالشعيرة يانجيس Yangis ، أما الرجال فكانوا أحيانا يحضرون العرض العام ، ولكنهم لا يعرفون أن النساء هن اللاتي يرقصن ، تغطى أجسامهن الدهون والأقنعة .

فى ذات يوم راقب الفتى بيبي Pepi النساء فى حظيرتهن الشعائرية ، وهن يصنعن الأقنعة ، ويعددن الأصابع . وبعد انتهاء الشعيرة فجأ فتاة صغيرة اسمها "أرجانجو" Oogango وهى تفتسل فى النهر لتزيل من جسمها ما عليه

من أدهان ، فأغواها وجامعها ؛ ثم أتت الفتاة بأختها الصغرى فجامعها هي الأخرى ؛ وأخذت البناتان الفتى فى بيتهما بالقرية . وفى هذه الأثناء راح النسوة الأخريات ينشدن أغنيات مقدمة أمام المنازل ، فيبتين لهن أن الأختين تفوح منهما "رائحة رجل قوية" ، ومن ثم يقتحمن بيت الأختين ويكتشفن بيبي ، فيباضعهن كلهن .

وبينما يذهب النساء للصيد ، يخرج بيبي ليجمع خطبا مع أوجاجو . وفى الغابة يصنعان لنفسهما فراشا ، وعليه يتناكحان . ويجرى البطل بعد ذلك حفلا سحريا مستخدما الإفرازات التناسلية . وعلى هذا النحو يبرز سائر الرجال "السوومب" .

ويعود النسوة من الصيد ، ويطيخن القنينة فى الحظيرة المقدسة ، ويتزين ، وينفخن فى أبواق من خشب ، ويتأهب بيبي لإغلاق باب الحظيرة ، إلا أن الرجال يقتحمونها ، وجامعون النساء كلهن : فأكبر الرجال هو الذى عنده أكبر قضيب ، وأكبر النساء هى التى لها أكبر مهبل . ويتناكح الرجل والمرأة ؛ ثم ينفجر مهبل المرأة (وهذه صورة تفصح عن الحمل التام : تلك هى النواة التى تنفجر عند إنباتها) . عندئذ يستقر الرجال فى القرية ، وبعد قليل يقتلون كل النساء ، باستثناء الفتيات الصغيرات ، ويستولون على الأقنعة والأبواق والأصباغ . (ويضيف الراوى بعمامة أن هذا هو السبب الذى من أجله يسيطر الرجال اليوم على شعائر "يانجيس" ، أما النساء فلا يعرفن شيئا عنها) .

هذه القصة تحكى الانقلاب الكبير الذى حدث فى تاريخ البشرية ، فعكس العلاقة التى كانت سائدة حتى ذلك الحين بين الرجال والنساء . إن تدمير العقيدة النسوية يمثل حدوث أزمة ، بل اندلاع ثورة تفصل بين المرحلة الأخيرة فى حقبة الرجال "سوومب" ، والنساء "جاريواجو" ، حقبة تسبق ظهور المجتمع الحالى . أما "بيبي" ، وهو الباعث الوحيد لهذه الكارثة العالمية ، فإنه يخرج بالكاد من مجهود طويل فى سبيل إضفاء الطابع الاشتراكى ويصفه تأويل "يافار" Yafar† وهو

يتجسس على النساء ، تكسوه زخارف وزينات "تلقينه الأمرار" بواسطة أبوسوم† Opossum حيوان أمريكي من ذوات الجراب يتظاهر بالموت عندما يحدث به خطر - المترجم) كان قد تنهأ ، وهكذا فإن بيبي ، وقد ارتقى الى مرتبة الرجلوة بحيلة الصيد ، ووهب السلطات المطلقة بفضل اكتسابه الصفات الخاصة بسحر الصيد ، صار فى وسعه أن يقتحم عالم النساء ، ويمارس تلك الأفعال البناءة ، الا وهى : "التجسس" الجنسى ، مثل مصادرة المعرفة الأنثوية لشئون الولادة ، والنشاط الجنسى باعتباره إقامة علاقة طبقية متدرجة ، والقتل الجماعى باعتباره حصرا يمنع انتقال المعارف الأنثوية ، وسرقة الأشياء الشعائرية التى تمثل نقل التحكم فى الإنسال الى الرجال .

إن موضوع الشاب ، أو ببساطة موضوع الرجال الذين يراقبون النساء ، موضوع متواتر فى العديد من الأساطير الميلايزية ، وأساطير هنود أمريكا. مثال ذلك لدى السلوكا Sulka فى بريطانيا الجديدة (نيويريتين) ، صبي ، موكل من قبل الرجال ، يكشف وجود أمه وهى ترقص مرتدية قناعا. وفى أسطورة "سامبيا" بهايلاندرز (الأراضى المرتفعة باسكتلندا) ، الجاندى gandeى (امازونيات - نساء من عرق خرافى من المحاربات - عاريات ، تجسدهن شجرة قضيبية (نسبة الى القضيب، أى عضو التذكير - المترجم) ، وتخصبهن ثمار الشجرة) ، ويعشن فى قاع واد ضيق منحدر الجنيات يجرى فى أدناه جدول ، يحاول الرجال الهبوط اليه معلقين بأعراش لقطع الشجرة ، فيطردون من ثمة مضروبين بالهراوات . والتوازي واضح كل الوضوح بين الحرم المقدس الخاص بالنساء فى مجتمع "يافار" (والذى أصبح مكان الرجال السرى الذى تقارس فيه طقوس "ياحيس" ، وبين قناع سولكا ، وادى "سامبيا") ، فكل هذه الأماكن تخفى عن عيون الرجال قدرة الإنسال الأنثوية فى مكان الأم المحرم . وعند "الجيمى" Gimi ، نجد الأخ الصغير لإمرأة أسطورية هو الذى يسرق منها الناي "القضيبي" الذى تخفيه

وبالنسبة لهنود أمريكا ، نذكر أسطورة "سلكتام" Selk nam† في
"تييراديل فويجو"† Tierra del Fuego (أرخبيل بأقصى جنوب أمريكا
الجنوبية - المترجم) ، وتظهر هذه الأسطورة رجالا صغيرى الأجسام يتوارون لمراقبة
النساء فى دارهن الشعائرية . هذا الخيال الذى يتوهم مؤامرة الرجال ضد
النساء قد ابتكرته إيديولوجية الذكور نفسها ؛ والتعبير عنها فى الأسطورة
غامض كل الغموض ، لأنها تعنى ضمنيا الاعتراف بتفوق النساء فى عملية
الإلجاب ، إن المصادرة الأسطورية للمعرفة الأنثوية يبروها اليوم إدعاء الرجال
بجهل المرأة حيال العقيدة ، ويشترك فى تغذية هذا الإدعاء أمران : مساهمة
الرجال أنفسهم بنشر هذه الفكرة الوهمية ، ومساهمة النساء اللاتى يتظاهرن
بالجهل فى الماضى خوفا من القصاص (السحر ، والشعوذة ، والقتل) ، وفى
الوقت الحاضر للحفاظ على الوضع الراهن الهش الذى يسمح للعقيدة والروابط
الاجتماعية بين الجنسين بأن تستديم دون صراعات مكشوفة .

والأسطورة ، من جهة أخرى توضح بجلاء أن النساء يخرجن للصيد ،
ويطهين الصيد فى النطاق الشعائرى (الأمر الذى لا يحدث الآن ، إذ أن الصيد
قاصر على الرجال) . ولعلنا نرى فى هذا صورة تخيلية على أن الصيد هو "طهو"
مادتين حيويتين . والشعائر المصاحبة للعلاقات الجنسية الأولى التى يزاولها زوجان
شرعيان تقرن الطفل المنشود بالصيد الذى يقتنصه الرجل فى اليوم التالى .
وفى غير المطاردات التى تنظم لإخراج خنزير وحشى من مكنه الذى سبق التعرف
عليه ، فإن الصيد فى "يافار" صيد فردى فى أساسه ، ولا يتطلب ذلك التنظيم
المعقد الذى يرى فيه بعض المؤلفين (بالإشارة بنوع خاص الى صيد البيزون .. ثور
أمريكى - عند هنود السهول) الأصل فى تفوق الذكور . وأسطورة "يافار" لا
تشير الى أن النساء كان عندهن فيما مضى تنظيم وإف لممارسة الصيد ، وإنما هى
توضح ضمنا أنهن يملكن قدرة جنسية "قضيبية" (ألا وهى الوساطة بين الصائد
والقنص ، وتتم بواسطة السهم) . وعلى ذلك فإن الحق فى الصيد مردود فى خيال

الأسطورة الى صفة جنسية ، ومن ثم فإن لنا أن نساءل عما إذا كان لاحتكار الذكور الصيد ، الأمر الثابت في الغالبية العظمى من المجتمعات المعروفة صلة ما بهذا التماثل . وعلى هذا يكون النساء ، باعتبارهن مجردات من الخاصية "القضيبيية" ، مستبعدات أصلا من ممارسة الصيد ، الأمر الذي يختلف عن النظرية التي تدافع عنها الأنثروبولوجيا الماركسية ، بقولها إن المرأة لا تستطيع الصيد لأنها تحبل مرة بعد أخرى ، ولصعوبة حركتها ، الأرض الذي يفرضه واجب الرعاية بالأطفال.

النشوء والارتقاء في ميلاتيزيا

الا أن الحدث العنيف الذي تحكيه الأسطورة يجرى في تتابع زمني تطوري يتجاوز حدود حكاية الحدث . فتمتصر السوموب ، والجاربوانجيو يتبدى في الأسطورة بمثابة فترة من "الكمون" ، فترة انتقال بين العصر السابق ، المسمى بعصر "الأزواج والزوجات" والعصر الحديث . ومع ذلك لم يكن الواقع الجنسي ملفيا تماما ، إذ يجرى أحيانا وصف رجال ونساء يفسقون في حفر بالأرض أو بغصون الأشجار . ويتخذ الكمون (الاستتار) شكل الفصل التام بين المجموعات الجنسية ، والعلاقات الاجتماعية والجنسية بين الرجال والنساء باطلة . وعلى ذلك فإن الإنجاب مقصور تحت علامة الأمومة "القضيبيية" ؛ أما الدور الأبرى فإنه موضوع لنوع من فقد وقتي للذاكرة الأسطورية يتيح ترك عملية الإنجاب بأكملها للنساء "الجاربوانجيو" وحدهن ، أى في ازدواجيتها الجنسية ، ومن ثم المفاهيم الخنثوية للأشياء في طقوس "يانجيس" : الأقنعة (أى "الأرحام" من قماش ليفى - من ألياف - ينفذ فيه صار عمودي) ورسومات (وتمثل الألوان مواد الإخصاب الأنثوية والذكورية) ، وعلب بظرية (نسبة الى البظر ، وهو نتوء في حياء الدابة ، ونظيره عند المرأة - المترجم) - (وهي علب طقسية تمثل القضيب في الوقت الحاضر ، مصنوعة من يقطين اسود مستطيل الشكل يقعع إذ يربط بحزام من العظم) ، وأبواق خشبية . هذه الأبواق ، رغم أنها لا تحجب عن أعين النساء

والأطفال (كما هي الحال فى عدد من مجتمعات غينيا الجديدة ، وغيرها) ، فإنها ، وعددها خمسة ، تمثل الخلفية الصوتية المتواصلة لشعائر اليانجس ، تكمل بعضها بعضا من الوجهتين الموسيقية والرمزية : فالهوقان الأولان يمثلان الذكر والأنثى ، أما الأبواق الثلاثة الأخرى ، فكل منها يعبر عن لحظة من لحظات نمو عنصر الذكر مدة الحمل . وعلى ذلك فإن امتلاك الأبواق ، كما يذكر ج . جيليسون G.Gillison لجمعية بالها بلاتدرز (الأراضى المرتفعة باستكتلندا) يعنى بالنسبة للنساء الاكتفاء الذاتى ، إذ يمكن الذكر حببسا فى ذواتهن (١٤) ، بلا تمييز . ومع ذلك فإن شعائر "يانجس" تعتبر ولادة ولذين طوطميين بمثابة "إنسائين أصليين" ifege ، منشئين للنصفين ، أى المجتمع المتمثل فى الوحدة التى تتضمنها ثنائيته .

والمرحلة السابقة الطويلة ، مرحلة "الزواج" يصورها ، على العكس من ذلك ، أقاصيص ، الرجال فيها والنساء ، آباء وأبناء ، كهارا وصغارا يتعاونون فى القطار والصيد ، وأحيانا يسيء أحدهما الى الآخر ، ويخدعه ، ويموتون ؟ ويبعثون أحياء فى صورة كائنات طبيعية . ويتيح الكشف عن الأسرار إجراء تحليل تفسيري ، يحيل بدءا ذى يده الى مجاز نباتى يصلح بتنوع خاص للتعبير عن التناقض أو الفوضى فى مجال الجنس ، بل الخنثى ، إذا أن الخصائص الجنسية لا تلاحظ فيها بالتجربة والاختبار . وعندئذ تصير الشخص الأسطورية عناصر الدورة الطبيعية : الإنبات ، والنمو ، والإزهار ، والإثمار ، والنضج ، والتلف ... وإضافة الصفات البشرية على الحياة النباتية يؤدى الى تمييز الجنسين حيثما لا يتبدى هذا التمييز . وإضافة الخصائص الجنسية على الحياة النباتية يتخذ عندئذ صورة تتمثل فى توزيع المهام ، حيث يكون الذكر أداة النمو الرأسى للجلدع والنخيل ، فى حين تتولى الأنثى عملية الإزهار والإثمار ؛ واللحظة الحاسمة فى هذه الدورة هى تلك التى تحرر فيها بذرة الأم فتنتقل فى صورة ابن . تلك الظاهرة تتيح لمن يراقب أن يدخل فى الدورة صورة الإنسال بمعناه الحقيقى ، وذلك

بايقاف الدورة فى تلك اللحظة المحرجة ، وقيدتها فى سجل الأنساب : فجنسية النباتات تتجلى فى معارف "ياقار" فى صورة الولادة ، فى الموضع الأنثوى المغلق حيث ينتج الذكر ، ويحتفظ به أولا حبيسا (الحبل) الى أن يتاح له أن يستقل بذاته . فالمرأة لم تعد إذن متميزة بقدرتها على الإنجاب فحسب (١٥) ، ولكن بالأخص على إنجاب الأبناء الذكور (١٦) .

ولكن إذا كان عالم النبات يسمح بالتعبير بسهولة عن الصلة بالأم ، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة للصلة بالأب : فالأب لا يتسنى تحديد هويته ، ومن ثم فإنه يظهر فى المضمون الواضح للأساطير بمثابة الأب الحقيقى أو بديله ، وهو كثيرا ما يكون ذلك الأب ، وذلك الزوج الغيور الذى يخبىء الصيد الذى قتله ، أو جوزة الهند التى أنبتها فى مكان مجهول تحت الأرض ، وهو المكان الوحيد الذى يحافظ على خصوصية الأنثى على حساب أبنائها . إلا أن الابن هو الشخصية المركزية لهذه الأساطير - باعتباره الموضوع الأساسى الذى تطرحه هذه المعضلة الأوديبية - الابن الذى يحاول الخلاص من الرابطة السرية (نسبة الى الحبل السرى عند المرأة - المترجم) وأن يحل محل الأب . والقصة التى تسترعى اهتمامنا هنا هى الوحيدة التى تجعل الابن "يبنى" منتصرا ، أما باقى القصص فإنها تصفه فى وضع متناقض تماما ، فهو محصور بين غرائزه الجنسية المرتدة ، وبين الجهد الذى يبذله فى التكيف الذاتى مع المجتمع ، فهو حبيس قيد مزدوج لا يمكن الفكك منه الا بانسحاب الأب الذى يشيخ ، انسحابا اختياريا . ذلك هو عصر "الأزواج والزوجات" ، عصر سلطة موزعة توزيعا ردينا ، فى كل من السجل الجنسى وسجل الأنساب الخاص بالأبوين . مثل هذا الوضع لا يؤدى إلا الى التباعد والفرقة بين "الأزواج" أى بالذات الى عصر "السوومب" و"الجاربوايجهو" .

ولكن كيف تم الانتقال من عصر "الأزواج والزوجات" الى عصر الأسر المفككة ؟ وما هى الثريعة "التاريخية" التى تبرر التحول بين المرحلتين ، مرحلة النشاط الجنسى غير المنظم ، ومرحلة "الكمون" ؟ لا يمكن العثور على مثل هذه

الذريعة فى تنابع زمنى متصل ، ولم تظهر أساطير "يافار" مثل هذه الصلة . ومع ذلك فهناك أسطورة خارج مدونة "يافار" لا تقع صراحة فى نطاق هذه الفترة من التطور البشرى ، ولكنها تستثير وضعاً مشابهاً على وجه التقريب ، ولكنه على عكس وضع القصة التى تحكى عودة "ببى" الى مجتمع النساء :

بدلاً من أن يشتغل النساء فى استثمار "نخيل الساج" فإنهن يزاولن النسق كل يوم مع قبا ميناغ Wabamenaag الجنى الخاص بنمو شجرة الخبز البرى . أم الرجال فإنهم عند عودتهم من الصيد ، لا يتلقون من زوجاتهم سوى عصير الساج المخثر الردى ، ومن ثم يعيشون صيباً يراقب النساء ، فيكتشف خيانتهم . وبعد أن يتلقى النسوة الشائعات ما يستحقه من ضرب مبرح ، يتحولن الى "شقاحات" (الشقاحة ، جنس حيوان من فصيلة الوطاطيات - المترجم) والى طيور الفردوس ، ويأخذن معهن بناتهن . ويبقى الرجال والصبية الذكور مهجورين ، ويتحجبون ، ويتحولون فى النهاية الى حمام : ptili-nopes

التحول الاجتماعى فى الحالتين هو نتيجة لخطأ تقترفه النساء . ولكن فى حين تبدأ القصة بعاليه من تعاون متساو بين الجنسين (النساء عند نخيل الساج ، والرجال يصيدون) ، وترابطهما ، لتنتهى بانفصالهما ، وتحولهما الى صفات أخرى ، فإن أسطورة "ببى" تجرى بصورة عكسية . فى الحالة الأولى ، النساء هن السبب فى محو التكامل المتناسق بين الجنسين ؛ أما فى الحالة الثانية فإن "ببى" يلغى هذا المحر بأن يستبدل بالعلاقة المتناسقة علاقة متدرجة . فالتناسق إذ يبدن خصوصيتهن (عصير الساج المخثر هو رمز للجنين ، والعصير الردى رمز لحبل لم يتم) من أجل نشاط جنسى "همجى" غير منتج ، وهنا يؤكد ، باستدلال الضد أن الفكر اليافارى يماثل التقدم البشرى بالتححر من سيطرة الطبيعة (١٧) ، فالمغالة فى استخدام "القضيبي" (الجنى قبا ميناغ) يستتبع المغالة فى المنفعة البشرية (وهى هنا متعة أنثوية) ، فى حين أن الطابع الاجتماعى يتطلب التحكم

فى الفرائز الجنسية ، وإخضاعها لبدأ الواقع . والتحول الى حيوانات تطير
هو التعبير بذاته عن الإحباط لفشل هذه المهنة .

ولنتابع الصعود الى عصر الأساطير . فمن الأنواع النباتية الأساسية ، نذكر
نوعين يشكلان الآن الثانى الطوطى للزوجين ، وهما التجسيد الطبيعى الثانى
الإلهى الأبدى خالق الكون . فشجرة جوز الهند (الأم) هى أصل الصيد ، ونخل
الساجا يعتبر التحول النباتى للأب السلفى . الأولى تقترب بالقرية (حيث تزرع
بها ، دون غيرها) ، والثانى يقترب بالغابة حيث ينمو تلقائيا . هذه الثنائية تذكرنا
بالثنائية التى تفصل "السومب" عن "الجاروانجر" ؛ والنصفان يسميان على
التوالى "المؤنث" و "المذكر" ، ويتخذان هذين النوعين (النباتيين) كطواطم ، أى أن
تصف السكان ينتسبون طوطميا الى الأب ، والنصف الثانى الى الأم الأصليين .
ولكن قيل أن توجد أشجار النخيل هذه ، كان العالم قد التقى فى الحواء الكونى
الأولى بين زوجين من الأرباب فى صورة آدمية ، هما خالق السماء (الأبوى) ،
وخالق الأرض (الأموى) ، ونتج من علاقتهما الجنسية الأرض الأولى ومن تكرار
تعاقدتهما النار التى جمعت الأرض . وفى المجتمع الحالى وظيفتان ، دينيتان
وراثيتان ، والإثنتان مذكورتان ، ومنقولتان على التوالى فى فرعين أبوين مباشرين
يتباذلان النصفين . هاتان الوظيفتان تجسدان هذا الثانى الكونى الذى لا يمكن
اختزاله : "أبو السماء" ، أبو الأرض" وهما الشخصيتان المسيطرتان على شعائر
يانمجنس.

نرى إذن أن قصة "الرغبة" هذه (كما يقول بول ريكور - Paul Ricoeur)
تبدأ من الثنائية الجنسية الموصوفة بعبارات التكامل ، وتطورها بأن تدخل
فيها الفوضى التى يولدها غموض الأدوار ، وعدم تحديد السلطة ، وتنتهى بها
الى تدرج العلاقة بين الجنسين ، فتستند الى الذكر وحده السيطرة الثقافية لهذا
التصيب الطبيعى عند الإنسان ، الا وهو القدرة على التوالد . ويمكن تلخيص
المراحل المتطورة المختلفة فى أسطورة "يافار" كما يأتى :-

١- زوجان الابهيان فى صورة بشرية ؛ فالكون يتمثل فى زوجين الابهين :
"خلق السماء والأرض" .

٢- عصر "الأزواج والزوجات" ، دور أساسى تقوم به شجرة جوز الهند ،
ونخل النشا (نخل الساج) ، وهما طوطما النصفين ، يجمدان الزوجين الالهيين .
ويجرى تنافس بين القوى الجنسية فى الدورة النباتية . السلطة غير محتكرة .
نزاعات اسرية .

٣- (فشل الطابع الاجتماعى . أسطورة الفصل بين الجماعات الجنسية تحول
البشر الى حيوانات على أثر استغلال الأثنى لخصوبتها استغلالا سيئا) .

٤- عصر "المسرومب" و "الجارىوانجو" : المجتمعان الجنسيان يعيشان
منفصلين .

يحتفل النساء بشعائر "يانجس" دون علم الرجال ، ويملكن السيطرة التامة
على عملية الإنسال . وليس ثمة نشاط جنسى ؛ هناك فقط مكون النساء
وسيادتهن (اكتفاء ذاتى تناسلى) .

٥- أسطورة "بيبي" : إحياء النشاط الجنسي ؛ قتل النساء ؛ مصادرة الرجال
عبادة يانجس . ختام عصر سيادة المرأة ، وإقامة النظام الاجتماعى على أساس
سيادة الرجال .

"إن الأداة الغريزية عند الرجل هى أحد الشروط "الطبيعية" التى تشكل جزءا
من البنية الأساسية للعملية الاجتماعية" . هذا البيان لإريك فروم Erick
Fromm (١٩) يتيح لنا أن ننهى التسم الأول من هذا التحليل ، وذلك بالتأكيد
على أن المستوى الأول لأساطير يافار يعكس الايديولوجية الاجتماعية ؛ ثم تبدو
الأساطير عند مستوى ثان على أنها تجدد وحيها فى استدامة صورة ذهنية مثالية
عن الأمومة (٢٠) لدى الفرد ، وانعكاسها على الثقافة التى يملن المجتمع أنه
موضوعها . ويعرّف المجتمع فى هذا الخصوص بأنه سلالة أم وأب ، ولكن أيضا

بأنه ينتمى الى الرابطة الجنسية التى توجد أبوية كما تفرق بينهما : وعلى ذلك فالذات المقصودة هنا تتخذ وضعها "الأوديبى" . ومن ثم فإن تكوين المجتمع البشرى يتطلب مراحل تذكر بتطور الكائنات البشرية .

ولكن الجزء الأول من أسطورة ييبى ، وقبل ظهور البطل الابن ، وكذلك قبل النزاع التناسلى ، يعرض صراع المبادئ الجنسية من أجل التحكم فى الاتصال من حيث وحدانيته ، أى من أجل مطالبة خلف لم يولد بعد بوحداية نسبة . ولابد من إقامة سلطة لفض هذا الصراع الخاص بالجنسين . إن التباس الأدوار ، مثله مثل الفصل التام بين الجنسين ، من شأنه أن يعيق عرضا متسقا للإتصال وبالعكس من ذلك فإن مشاطرة السلطة قحو فعاليتها ، وتجعلها مولدة للغموض . ففى مرحلة أولى تناقش أساطير يافار هذه المشكلة: ذلك أنها عرضت تنظيم شكل من المبادلة بين الجنسين ، فجبرت صيغتين قبل أن يتسنى الوصول الى الحل الوحيد الذى اعتبر قابلا للتطبيق والدوام ، ألا وهو إقامة استقطاب جنسى تحت سيطرة الذكور . فالصيغة الأولى ، كما رأينا ، كانت صيغة المساواة بين المبادئ الخاصة بالذكور والإناث (أى عدم احتكار السلطة) ؛ والصيغة الثانية مؤداها الفصل التام (بين الجنسين) تحت هيمنة الإناث . ففى الحالة الأولى تعمل التكاملية بكيفية صراعية متضاربة ، وفى الحالة الثانية تقوم السلطة بصورة مانعة ، ولكنها تعددية تتضمن مبادلات بين الجنسين ، تتمتع فيها النساء باكتفاء تناسلى ذاتى يجعل الرجال عديمى الفائدة . هذا التطور القائم على المحاولة والخطأ جعل فى المستطاع إثبات صحة النظام الاجتماعى القائم (وبالذات نظام الخط الأبوى ، والسيطرة الشعائرية للرجال وحدهم ، باعتباره الصيغة العملية الفعالة . وفى مرحلة ثانية يحيل التنافس بين الجنسين الى نسبة الابن الى أمه ، وهو المعرف بالإنجاب ، ثم تحرره البدنى ، ويحل محله بالتالى التحرر النفسى ، مما يسمح بأقامة النسب الأبوى على أنه نظام ينقل الأبوة نقلا ذاتيا . والتوحيد الأبوى ، بمعبارات علم الاجتماع . يحل ، حلولا مقيدا ، محل النزاع الخاص بالوضع الفئائى أو الوضع الغامض.

ويساعد مثال "يانار" فروم Fromm بعض الشيء فى محاولته الجمع بين التحليل النفسى والمادية التاريخية ؛ وربما يسمح لنا بأن نفهم بدرجة أفضل كيف أن التحليل النفسى "يستطيع أن يوضح أن تلك الخوافز التى تبدو فى الظاهر "مثالية" ليست فى الواقع سوى التعبير العقلانى للمطالب الغريزية ، الشهوانية ...". وبالعكس كيف أن النفس البشرية ليست دائما هى النفس التى عدلها التطور الاجتماعى .

لننتقل الآن الى إيضاحنا الثانى ، وهو الذى يزودنا به "باشوفن" الذى يمثل مجتمعاً "أبويًا حقيقياً" .

علم الأساطير (الميثولوجيا) عند باشوفن

نذكر أن رجل القانون هذا ، وهو من مقاطعة بازل (Basel) بسويسرا ، والأخصائى فى أساطير الأولين ، وضع مبدأ يقضى بأن الأساطير ، وهى آثار تاريخية حقيقية ، كانت من قبيل الذكريات الجماعية الباقية ، والتى نقلت إلينا ، وهو بهذا قد وضع تسلسلا زمنيا للأحداث ، يبدأ بالفوضى الجنسية البدائية ، وانتهى بالقانون الأبوى الأكثر صفاء . ونغيز فى مبدئه المراحل الآتية :

أولا - نظام المحظيات hetairisme† ، تحت شارة "أفروديت" Aphrodite† حيث كان النساء "المومسات" تحت رحمة الرجال تماما . وفى هذا النظام لم يكن الزواج معروفا ، وكان الأب مجهولا ، والأمومة وحدها هى المسيطرة ، تمثلها صورة "خصومة المستنقعات" . ووضع باشوفن هذا النمط من المجتمع عند الصيادين وقاطفى الشمار لعدم وجود وثائق بشأنه ، وعند مربي المواشى (قبل عصر الزواج) تبعا لوثائق غير صحيحة .

ثانيا : ثورة "الأمازونات" المحاربات العقيقات ، أتاحت إقامة حكومة النساء "الديمثرية" (نسبة الى ديمتر ، الهة الزراعة عند الإغريق - المترجم) الفاتحة على نظام الزواج الأحادى (بالنسبة للرجل والمرأة) الذى تتميز به الشعوب

باشرفون	ياقار	نظام أسرى تعقيل أخلاقي	تقبل يمشي	نظم من المجتمع المشارك
-	تناش الهوى فى صورة انسان	تكاملية جنسية	فراخ بانى	-
نظام المحطات	-	تشرش ، وسيطرة اللاكود	تأثير الأرض ، التهاات فى الاستنعات	صيادون ، وقاطنون (النصار)
الامازينات	-	ثورة النساء ، عفة الامازينات	-	-
سيادة النساء ، الديمقراطية	-	نظام وتناقش لدى الزوجين - زواج أحمادى	زراعة (السيلة) القمر	زواج
-	« أنزاج وزوجات ، زوجات معطحات	مناصرة الجنس (الزوجين) للسيطرة على الانجاب (سلطة غير محازة)	أشجار أصلية ذات بذور	-
-	سودوب ، وجان يراقر ، ترقق جنسية كاملة سيادة النساء	بطلان النشاط الجنسي ، سيطرة دسرة لدى النساء ، على عملية الانجاب	أشجار تعقيل طوطية تعقيل الساج ، وجرز الهند	-
عهد سيطرة ديونينوس	-	عزوة السجل القفصى : شهوة جنسية ، سكر عزوة النشاط الجنسي ، خضوع النساء ، سيادة الآباء	كروم ، شمس	مجتمعات أبوية (الريخيا ، الخ)
تدخل يمش	عزوة السجل القفصى : شهوة جنسية ، عزوة النشاط الجنسي ، إعلان سيادة الرجال	عزوة السجل القفصى : شهوة جنسية ، عزوة	مبدأ متصاعد ، فر	-
عزوة الرجال	سكر وغرابة ، تشرش مؤقت	-	-	-
قتل النساء ، سرقة الشعائر	اقامة النظام الاجتماعي ، والسر اغراض بالذكور	-	-	-
عهد سيادة أبوللون	-	نظام سيادة الآباء ، وقد صار تقيا ، الفاء ، الصلة بالأم	مجتمعات أبوية غريبة	-

جلول مقارن للتشيلات النشربية فى ثقافة ياقار ، وعند باشرفون

الزراعية ("كان دور المرأة المتفوق في أعمال الحرث هو السبب في نظام الأمومة")
 ثالثا : غير أن تعسف الأمازونات ساعد على عودة سلطة الذكور على
 النمط "الديونيسي" †Dionysiaque (نسبة إلى ديونيسوس - أو ياخوس - اله
 الخمر - المترجم) الذي أخضع النساء بهنجوره ، وتعلقه المستمر بعالم الأمهات .
 رابعا : ومع المذهب الأبولوجي †Apollonisme (نسبة إلى أبولو ، اله
 الشعر والموسيقى وجمال الرجولة عند الإغريق - المترجم) يصفو الحق الأبوي
 بالمذهب العقلاني ويتعد عن "المادية البنيولوجية" الذي كان يفترضه تفوق رابطة
 الأمومة .

وتولد كل مرحلة من سابقتها ، وثبتت صحتها بالمرحلة التالية لها ؛ ويتم
 الانتقال من حقبة إلى أخرى أحيانا بعمل من أعمال العنف تبعها لرد فعل على
 العسف : من ذلك أن "الأمبريالية - التسلطية - النسوية" عند الأمازونات كانت
 نتيجة لاحتقار المرأة في عهد المحظيات ، غير أن عنف الأمازونات استتبع بدوره
 عودة سيادة الذكور ، وبداية نظام الأموة . ورغم هذا التتابع الخطي الذي لا رجعة
 فيه على ما يبدو ، ولكنه يتوافق مع قاعدة "هيجل" الخاصة بالتناقضات المتوالية،
 فإن باشوفن يدافع عن قضية العودة المحتملة إلى نظام المحظيات الأصلي الذي
 يعتقد أنه كشف عن دلائله بسقوط العالم القديم .

إن الشبه بين تصاوير يافار وباشوفن واضحة ، فهي تبدو بمثابة نصين
 مختلفين ومحتملين (بين نصوص أخرى) من إعادة بناء تاريخ خيالي لتضاد
 الجنسين ، أو بالأحرى "هدم" هذا البناء ، والعودة إلى الماضي اعتجارا من سيطرة
 الذكور . ولابد أن المؤرخ "البازلي" (أي باشوفن) قد تعرّف في أسطورة يافار على
 برهان إضافي يثبت صحة نظريته . وفي حين أنه ربما قد نسب إلى الخيال المحض
 صورة الزوجين الإلهيين الأولين ، فإنه لابد قد نسب للتاريخ الحقبات التالية :
 فالتنافس الذي يولد صراعات عصر "الأزواج والزوجات" لعله يماثل وضع وسط
 بين نظام المحظيات البدائي ، وعصر سيادة الزوجات الذي أعقبه ؛ ويتمائل

الجارابونجو بالأمازونات العقيقات القويات . كذلك يبدو "بيبي" بمثابة ديونيسوس صغير ، "إله النساء" ولكن يتجسّد يظل فيه بالكاد ذلك "الابن المتألق" (٢٢) ، ولكنه متحرر تماما من صلته بالأم . وكما أن الإفراط في نظام الأمازونات هو بالنسبة لباشوفن الأصل في نجاح ديونيسوس الذي تجدد مغامراته في الفتنة والإغراء مرتعا خصبا في "قبور النظام الأموي" وفي "مستوى العفاف فوق الطبيعي الذي لا تستطيع المرأة أن تبقى فيه" ، فإن "بيبي" ينشر "رائحته" في مجتمع أنثوى قوى ، ولكنه محروم من المتع الجسدية .

واليافار ، من جانبهم ، يتفقون مع رجل القانون السويسري الذي يقول إن "التقدم الذي ارتكز على نزع سلطان المرأة لصالح المبدأ الأبوي هو أهم انتقال في تاريخ العلاقة بين الجنسين" إلا أن مكان العنف قد انعكس موقعه في الرؤيتين النسويتين : ففي رأى باشوفن أن ثورة النساء توطد سلطان المرأة ، والزواج الخارجى اللذين يحلان محل التشوش الجنسي ، في حين أن أساطير يافار تربط الإغواء ، الديونيسي الذي يزاوله "بيبي" ، وقتل النساء في عملية واحدة تشيد النظام الاجتماعى الجديد (القانون الأبوي) .

أما بخصوص موضوع التشوش الجنسي ، وهو فى الأصل مذكور ومسيطر فى نظر باشوفن ، فإنه يختصر فى أسطورة يافار فيصير مجرد لحظة قصيرة من المتعة الشبقية المشتركة التى يمارسها "بيبي" ولكنها تؤول فى الحال الى محو السلطة الأنثوية . والأسطورة ، بنوع ما ، مجموعة عاجلة ، فى نظام مختلف ، من ثلاث مراحل نشوئية موصوفة فى الـ Das Wutterrecht† . والسيادة النسوية "الديتيرية" غير موجودة فى تصاوير يافار ، ولكن يبدو أنه يحل محلها عصر "الأزواج والزوجات" يمثلها فى الطبيعة أنواع نباتية أصلية ، وبخاصة شجرة جوز الهند . ولعل باشوفن لم ير فى ذلك سوى رواية مختلفة من مذهبه الديتيرى . فالنخلة المستأنسة للإنتاج الجنسي هى المعادل للقمح ، وكل منهما يؤدى الى عصر سابق لعصر الزراعة ، أو سابق لزراعة الأشجار والشجيرات ، الى مرأى

أموى للعالم مصنوع من ساحة من السافانا مغمورة بالمياه ، من "أرض رخوة" حسب تعبير يافار . ومع ذلك ففى حين أن السنبلة ترمز ، فى خاطر باشوفن الى التكاملية المتناسقة للجنسين فى الأسرة التى تحكمها الأم ، فإن شجرة جوز الهند هى فى اسطورة يافار موضوع لنضال يتنافس فيه الجنسان بقسوة فى نطاق أسرة لا تنتمى فيها السلطة الى أحد . وحيث عقدة أوديب هى قوام كل نزاع . وأخيرا ، وآخر توازن نسجته ، فإن فكرة العودة الى السيادة النسوية الأصلية ، بأى شكل كانت ، والتي تمثل عند باشوفن تدهور الحضارات ، نجدها فى خوف رجال يافار من أن تفلت سيادتهم من أيديهم لصالح النساء . العودة الى هيمنة الأم ، عند الجميع تعتبر كآثر للأفول الاجتماعى والثقافى .

ترى كيف يتسنى لنا أن نفهم أن مجتمعا ميلانيزيا ، ورجل قانون غربيا من القرن التاسع عشر يلتقيان على هذا النحو فى تصورها "التاريخى" للعلاقة بين الجنسين ؟ ذلك لأنه إذا كانت الفروق ظاهرة للعيان (نظام التعاقب ، الرؤية الأخلاقية المثالية للمرأة الغائبة عن مفهوم اليافار ، التقييم الجامع للضدين بالتساوى لعصر سيادة النساء - عند باشوفن ، فى مقابل الحظر له فى ميلانيزيا) فإن أوجه الشبه مع ذلك ليست أقل وضوحا : من ذلك العنف ، وحركة الانعكاس ، الشىء الذى يميز الانتقال من مرحلة الى أخرى ، عصر موسوم بإدارة سينة للعلاقة بين الجنسين ، سابق لعصر سيادة النساء ، جماعة من النساء لها خصائص عبادة القضيب (كرمز للإتصال) ، تقطع مؤقتا العلاقة بمجتمع الرجال ، تقديم سيطرة الذكور عن طريق الشهوة الجنسية عند شخصية مؤلهة ، وبشكل عام الأسبقية الضرورية لنظام سيادة الأمومة (على أساس أنه قائم على وظيفة طبيعية) حتى يتوطد قانون أبوة الرجال آخر الأمر . وأهم نقطة مشتركة هى أن المرحلة القديمة تتكون من وظيفة أبوية ذات قدرة كلية شاملة . ثم إن عنوان كتاب باشوفن ينوه بالأكثر على الأم ، وليس فقط على المرأة ، مصححا بذلك الإيضاح الوارد بمحاضراته السابقة . وأساطير يافار ، فى موازاة ذلك لاتنى تعرف المرأة

تبعاً لوظيفتها الأممية المزدوجة ، باعتبارها والدة ، ومرضعة

إن أول رابطة بين باشوفن وبين يافار تسلك بوضوح طريق أساطير البحر المتوسط قديمة العهد ، وهى التى تقضى نظرية باشوفن . ولكن إذا كانت الثقافات الإغريقية الرومانية تعمل بمثابة وسيط بين المؤرخ البازلى (أى باشوفن) وبين أهالى يافار ، فإن باشوفن يؤدى لنا دور الوسيط بين الأساطير القديمة وبين يافار . إن تقارب الأساسين الأسطوريين واضح ، ويفسر دون شك البعد الشخصى الذى استخدمه بعض النشويين (أصحاب مذهب النشوء والارتقاء - المخرج) فى نظريتهم . ذلك لأنه إذا كان تيار الأفكار فى عهد من العهود مستقلاً فى جزء منه عن الأفراد الذين يمثلونه ، فشمعة عناصر شخصية تبرز فيها ، وتجد من يدافع عنها . وفيما يختص بباشوفن (المولود فى عام ١٨١٥) فإن أدريان توريل Adrien Turel† يفسر اتجاهه عن طريق الاضطرابات الإجتماعية والسياسية التى حدثت فى زمنه ، بما فيها تحدى المجتمع الحضري الأرسقراطى الذى كان ينتمى إليه ، عن طريق ثورة الريف "البازلى" فى عام ١٨٣٠ . ويبدو لنا ، على العكس من ذلك أن أحداثاً جساماً ، من قبيل ثورة يوليه ، وسقوط الأمبراطورية الثانية ، أو دخول غاريبالدى روما (وقد شهد باشوفن) لم توقع فى صرف هذا المحافظ الذى يحميه وسطه وثروته عن أحلامه فى النشوء والارتقاء ، وفى الأمومة . ويتعين لتعريفه تعريفاً أفضل ، كما يقترح من قدموا له ، معرفة ما قد اقتبسه عن علم من هيجل ، وما عرفه من آراء هنرى مين Henri Maine الذى دافع فى "قانونه القديم" Ancient Law الذى صدر فى السنة نفسها التى نشر فيها كتاب Des Mutterrecht عن القضية المضادة الخاصة بأسبقية نظام الأبوة ، أو أيضاً معرفة الى أى حد تأثرت نظرية باشوفن - ولو أنها بسطت فى محاضرات سابقة على "أصل الأنواع" (١٨٥٩) - بالسوابق الداروينية (نسبة الى دارون) ، وكيف تتخذ وضعها بصورة أعم بالنسبة لمذهب النشوء والارتقاء . الفيككتورى .

إن فكرة باشوفن الخاصة بالصدق النشئى التقدمى الذى يجرى بتناوب الأضداد تبدو أحيانا صادرة مباشرة من الجدلية الهيجلية :

"لا يمكن البتة حدوث تغيرات حقيقية فى وضع كل من الجنسين دون أن تصاحبها أحداث ديمرية . والانقلابات العنيفة هى القاعدة ، وكل مبدأ ، حين يتقوى الى أبعد حد ، يستثير رد الفعل الغالب للمبدأ المضاد . وعلى هذا النحو فإن التعسف نفسه يصير أداة رافعة للتقدم . ومع ذلك يقول باشوفن ، بعد وضع صفحات ، العكس تقريبا من هذا :

"... لا يعرف تاريخ نوعنا (البشرى) أية طفرة عنيفة ، أو تقدم مفاجئ . وإنما لنجد فى كل الأنحاء تنقلات متتالية ، وسلسلة من الدرجات التقدمية ، حيث كل مرحلة ، تحتفظ ببعض العناصر التى سبقتها ، ثم تستبقى أيضا فى بعض النقاط ، فتتوقع ما سوف يليها"

ومع ذلك فلسنا متأكدين من أن باشوفن قد استلهم هيجل : كان يكفيه أن يطالع الأساطير بعناية . وتأتى أسطورة يافار فتشبت أن النفس البشرية تسعى أحيانا ، لا فى القرب فقط الى إعادة بناء ماضيها حسب مبدأ "التجربة والخطأ" . إن مؤلف "فينومينولوجيا الروح" (وهو هيجل - المترجم) Phenomenologie de L'esprit يعتقد أن الإنسان ، فى بحثه عن المطلق لابد أن يجد توازنه وسعادته فى توافق الأضداد . ولكن هل مذهب أبوللو Apollonisme عند باشوفن ، وهو خاتمة تسلسله الزمنى النشئى هو حقا حد وسط ؟ اليس هو بالأحرى النصر المثالى لواحد من قطبي جدل الجنسين الذى يعبر دون شك بكيفية أكثر عقلانية وسلمية مما فى أسطورة يافار ، ولكنها تنتسب أساسا وأخيرا الى انتصار "السوومب" على "الجاربواالجيو" ، الانتصار الذى بواسطته يكون "الحل المفروض على الخصيصة المتناقضة للعلاقة بين الجنسين هو بالذات ما يشبتها فى أحد الطرفين . أما بخصوص بيئة باشوفن الاجتماعية ، فإنه يبدو أنه كان يعيشها بكيفية متناقضة . وكانت نشأته الأسرية التى تنسم بتعلقه طوال حياته بأمه (لم

يتزوج الا بعد وفاتها بمتسع سنين ، تزوج امرأة من الوسط البورجوازي المعلى ، تصفحه بثلاثين سنة) كانت مغايرة للمجتمع البطريركى البروتستانتى الثرى الذى ينتمى إليه . وربما يتعين علينا فى هذا التمييز أن نحاول البحث عن تفسير للمتناقضات الفكرية التى يذكرها "فروم"† Fromm فهو من صفوة القوم ، يعارض الديموقراطية ، وتحجر المرأة سياسيا ، ولم يجعل للمرأة مكانا ممتازا الا فى ماضى رومانسى بعيد . ونظروته ، كمؤرخ أساطير يكشف عن تناقضاته الداخلية . فهو يقول من جهة:

" عصر سيادة المرأة هو روح التاريخ البشرى ، هو كذلك بطبيعته السامية ، بالعظمة البطولية والجمال الذى يضيفه هذا العصر على المرأة ، بالقوة الدافعة التى ينسبها لشجاعة الرجال وكرمهم ، بالأهمية التى يعلقها على حب النساء ، وأخيرا بالعفة التى يتطلبها من المراهق "

ومن جهة أخرى :

"كل هذه المعايير الهامة لمبدأ النظام تلزمنا أن نستنتج أن تفوق هذا النظام بفرض انتزاع العقل من حقائق الطبيعة الفظة ، كما يفرض انتشاره المظفر رقا للجنس البشرى فيما وراء قوانين الحياة المادية " .

لقد رفع ديونيسوس مرتبة الأب فوق مرتبة الأم ، وحرره أبوللون من كل ارتباط بالمرأة . إن أبوته من غير أم أصبحت أبوة روحية فحسب ، كما نجدها فى رمز التبنى مثل هذه الأبوة تكون إذن خالدة لا تخشى ظلمة الموت ، ويظل ديونيسوس اله الشهرة والخصب خاضعا لها " .

وأخيرا تنتصر إيديولوجية باشوفن على الصور المكبوتة ، ويقتصر أبوللون على أفروديت . هنا الالتفاف الطويل حول الماضى ، هذا الإعداد المعقد للمخاطر "التاريخية" فى العلاقة بين الجنسين ، لكى يؤدى فى نهاية المطاف الأب ، والدولة ، والمال ، والمبادئ الأخلاقية ، الا يعبر عن نجاح تام للنظام الدفاعى الذى أقامه

الرجال ، ليس فقط لحماية مصالحهم الطبقية ، ولكن ربما أيضا للتوقى مما سبق رفضه ؟

وفى هذا النطاق من الحقيقة والواقع ينضم باشوفن ، ومذهب النشوء والارتقاء فى عصره الى الأساطير الميلايزية . فاليافار ، وهم مجتمع بلا طبقات، إذ يؤلفون لأنفسهم قصة خيالية تاريخية انطلاقا من مواد نفسانية، فإنهم يعبرون تعبيراً ثقافياً عن انتسابهم الى زوجين أبويين (يرمزون لهما كما رأينا بزوجين طوطميين) ، ولعلمهم بذلك يتجنبون الكبت النهائى ، الرفض الذى يؤدى الى ما لا يمكن التصريح به . إن النشوء الأسطوري للنظامين الجنسيين يذكرونا بالتطور الأنطولوجى (تطور الكائن الفرد) : فالجزء من العودة الى الأم ، المعبر عنه بالخوف من نكوص الذات الجماعية الى عصر "الجارىوانجو" تعترضه العملية الدفاعية والمطمئنة القائمة ضدها ، ويدعم صورة الأب بتأكيد قوة الذكور وتبدو الخطورة المتمثلة فى العودة الى شكل من سيادة النساء ، تبدو أحياناً وقد استشعرها أولئك الذين يؤولون أساطير يافار على أنها خطر "طبيعى" مستديم ، يتعين على الرجال أن يدافعوا عن أنفسهم ضده ب مداومة اليقظة ، ومن ثم كانت المهمة السرية التى تحيط بالعبادة - ومن ثم كان أحد مبررات العبادة نفسها . والأبناء "الطوطميون" المتمصون فى شعائر يانجس ، وكذا بطل الأسطورة الذى درسناه ها هنا يبدون بمثابة تشخيصات لدرء هذا الخطر .

والهدف المشترك من علم الأساطير "الباشوفنية" ، وكذا مذهب النشوء عند اليافار هو اقتراح إعادة توزيع القدرات الجنسية بحيث تؤل فى نهاية المطاف الى التصديق على تفوق الذكور الموجودين . إلا أن هذه الإيديولوجيات ، على هذا النحو تكشف عن شىء من أصولها ، وليس فقط من وظيفتها . فتوزيع القدرات المتعاقبة ، من حيث الزمان إنما هو أسلوب من عدم الإقرار بالتناقض الحالى والتزامن لهذه الكائنات ، ومن ثم طبيعة التناقض القائم بينها ، وهى طبيعة يتعذر تفسيرها . والإيديولوجية الذكورية لهذا العمل يقوئها ويناقضها فى آن

واحد الأسطورة التي تؤكد على هذا النحو ما بها من اجتماع الضدين .

والإيديولوجيات ، كما كتب إيرنست جيلنر Ernest Gellner† تعلمن عن الحق انطلاقاً من الباطل . وهي تستأثر "بالتصديق" بالرجوع الى عالم سابق" . والإيديولوجيات ، وهي مهيمنة ، ولكنها في الوقت نفسه تحمل الأمل ، فإنها "تقترح حلولاً احتكارية في مجالات لا تحتكر فيها السلطة كلها ، أو بعضها .

باشوفن والنزعة النسوية "الأنثروبولوجية"

إن نظرية باشوفن ، وقد نزلت الى مرتبة الأحفورة في تاريخ الأفكار الأنثروبولوجية اكتسبت مع ذلك صفاء جديداً لدى المدافعين المعاصرين عن نزعة نسوية أنثروبولوجية مطلقة . وكانت مدرسة فيينا ، وبعدها بنوع خاص بريفسولت (٤٠) Briffault† قد تناولا القضية الخاصة بأسبقية نظام سيادة الأمومة . وقد أسبغ هذا المؤلف الأخير قيمة تاريخية على الأساطير التي تنسب الى النساء السيطرة الأولى على الشعائر الدينية ، السيطرة التي انتزعها منهن الرجال فيما بعد ، إن مجرد ادعاء أسبقية السلطة النسوية هو الكيفية النسوية التي تسعى هذه النزعة النسوية "الأنثروبولوجية" الى أن تحارب بها سيادة الذكور المعاصرة ، أو على الأقل جعل الرجال مسئولين عن مؤامرة ، قديمة وحالية في وقت واحد ، تستهدف تأسيس الوضع الإجتماعي الحاضر . ومن حيث الشكل لسنا بعيدين عن الأساطير اليفافارية ، والباشوفنية ، ولكن الجديد في الأمر ، على العكس من ذلك ، هو مولد - أو دعم - أيديولوجية نسوية مكافحة . والواقع أن النزعة النسوية هي على عكس مطالب النساء بصفتن أمهات ، أو إنها بمثابة حنين الأم الى العودة الى أيديولوجية الذكور المسيطرة . إنها نتيجة إعداء دفاعي لأيديولوجية مضادة ، ليس لها ما يعادلها - في حدود علمنا - في المجتمعات التي يدرسها عادة علماء الإثنولوجيا (علم أصول السلالات البشرية - المترجم) . وعلى ذلك فمعما يشير الدهشة على الأقل أن الحداث التاريخي نفسه أفاد في

التصديق على تفوق كل من الجنسين على الآخر ، وأن باشوفن - الذى يتوق الى تأييد الأمومة ، لكنه يدافع أخيرا ضمتنا عن الحق الأبوى - هو الذى التمس معاونته بعض المؤلفين من أنصار الحركة النسوية الذين لا تكاد "أنثروبولوجيتهم" تخفى مطالبهم الحقيقية (والمشروعة) بأن العودة الى النظام الأمومى "الباشوفنى" قد يكون تحقيقه مع ذلك عسيرا وأنا لنشعر أننا هنا من جديد على صلة مباشرة بتصوير لتطور الكائن الفرد ، حيث تكون أولوية الصلة بالأم مدعومة بهند اجتماعى تاريخى من قبل الحركة النسائية ، فى حين تتغذى الأيديولوجية الذكورية ضمتنا من دوام بذل الجهد في سبيل الدفاع عن الإستقلال خارج نطاق الأم . ويبدو واضحا أن هذه الحركة النسوية تخطئ الطريق ، ليس فقط على المستوى العلمى ، ولكن أيضا من حيث ما تدعيه .

ومن الضروري فى هذا الخصوص التأكيد بأن المدافعين عن أنثروبولوجيا حقيقية عن المرأة والأنوثة ، والذين يمثلهم علماء الأنثروبولوجيا من النساء (اللواتى أتاحت أعمالهن ، منذ قرابة عشرين سنة أن يطرحن بصور مختلفة بعض المشكلات الأساسية) قد ابتعدوا بوضوح عن مثل هذا الاتجاه ، وكثيرا ما أبدوا مقاومة عنيفة

ويعد باشوفن ، تخيل فرويد أيضا ، وقد استهواه البنيان التاريخى العرقى ، تخيل فى الطوطم ، وفى التابو اسطوريته الخاصة بالعشيرة البدائية، وقتل الأب ،ومولد النزعة الطوطمية : إن مثل هذا التوضع فى التاريخ يجد عنده مصدره فى مجموعة التصاور النفسية عند مرضاه . وفى "اثنوجرافية" "فريزر" Frazer† ، ولكنه يتحقق بتأثير "فعل ارتجاعى" Feed - back† يمسى من عقلانيته العلمية الى الخيال الجامع . وعلى هذا ففى وسعنا أن نميز فى أبنية فانار ، وباشوفن ، وفرويد ثلاثة أنماط مختلفة للوساطة لمشكلة واحدة . ولا شك فى أننا لا نشير هنا إلا الى "الطوطم والتابو" ، وهو الكتاب الوحيد من كتب فرويد الذى يعتبر بحق قديما ، وفيه فكرة العشيرة البدائية التى لم يزل يستخدمها للتحليل النفسى على

أنها التعبير اللاتارىخى (أى الأسطورى) للعقدة الأبوية ، أو "لذرة من قرابة بدائية" لا تشغل سوى بضعة الصفحات الأخيرة . فقط يحاول ريتيه جيرار René Girard† لكى يدعم قضيته الخاصة التضحية ، أن يحىى بالكامل ما فى هذا "الحدث" من صدق تاريخى (الأمر الذى كان فرويد قد دحضه دون شك فى أواخر حياته) ، وينتقد فرويد الإثنولوجى مع إدانة الآخر .

لقد رأينا أن الفكرة الرئيسية للأسطورة عند يافار ، وكلنا عند باشوفن-فكرة مزدوجة . فالعنصر الأول عنصر نفسى اجتماعى بطبيعته ، والعنصر الثانى ايديولوجى ، والعنصران ضد المرأة . الأول لأن الذكر لابد أن يكون فى تكوينه ضد المرأة التى انحدر منها ، والثانى لأن كل إيديولوجية تنتج عن طريق الطائفة الاجتماعية السائدة . أحدهما يعرف التفرقة الجنسية بعبارات البهنة ، والثانى يضع الجنسين فى مواجهة نوعية على الساحة التاريخية الاجتماعية . غير أن الذكر فى كل من السجلين قدم بالفعل على أنه شرط مسبق . ويبدو للمخاطر أن الأمر يؤول الى مصادرة على المطلوب : فالأسطورة تعبر عن المصير الفردى لشخص مذكر فقط ، والأيديولوجية تصدق على نظام اجتماعى قائم بالفعل . والوسيلة الوحيدة للخروج من هذه الدائرة هى من جهة جعل الأسبقية للتفرقة البنيوية بين الجنسين من حيث الولادة (لا تبادلية يتعلد اختزالها) على مجرد تناقض النوعين ، ومن جهة أخرى إرجاع مشكلة سيطرة الذكور الى طريق الجدال الأوديبى ، وحل هذا الجدال . إن استقلالية الذات المذكرة تعمل بمثابة لغة تعبر عن التحرر الخيالى للمجتمع من "حكم المرأة" . ولا يبدو من قبيل العبث اقتراح توازن بين الاختصار البيانى لتطور الكائن البشرى الى ثلاث مراحل (المرحلة الأوديبية، ومرحلة الكمون ، ثم مرحلة حل مشكلة أوديب) من جهة ، ومن جهة أخرى تعاقب المراحل النشوئية الثلاث ، ألا وهى عصر "الأزواج والزوجات" ، وعصر المجتمعات المنفصلة (كمون اجتماعى) ، ثم سيادة نظام الذكور . إن الشخصية الفردية ، والاجتماعية ، اللبىدى ، والسياسى تتراكب فى نفس البيان التطورى اللغوى

الزمنى وأنا لنتعرف ها هنا على التوجيه الثنائى للتأويل الذى أجراه بول ريكور Paul Ricœur† (بالإشارة الى فرويد وهيغل معا) ، الا وهو "حركة تحليلية ارتدادية نحو العقل الباطن" من جهة، و "حركة تركيبية تقدمية" صوب العقل ، من جهة أخرى وليافار مثلهم مثل باشوفن يبدو أنهم استخدموا هذا السياق، ثم لجئوا لجوءا ضمنيا إلى "علم آثار الإنسان" لكى تهيبء له (مصبيرا مراهما) . وفى هذا المعنى فإن الاسطورة هنا أيضا هى ماسماه "أندرية جرين" Andre Green† المروضوع الانتقالى الجماعى الذى يربط الإنتاج النفسانى الفردى وبارامترات (ثوابت) الحياة الاجتماعية . إن تجربة تطور الكائن الفرد فى نشأته التى تواصل الحديث عن الفرد البالغ تجدد نفسها مترجمة الى مصطلحات ثقافية حيث يصبح المجتمع بإجماله موضوعا لهذا البحث .

جان بيير كريتيان
Jean-Pierre Chretien

البُعد التاريخي للعادات الغذائية في أفريقيا

لو أنك أنعمت النظر في المؤلفات الباحثة في التطورات الماضية للمجتمعات الأوروبية لألفيت أنها تنوره بالبعد التاريخي للعادات الغذائية تنويهاً كبيراً . ولكن ، على الرغم من هذا التنويه ، لا يزال بعضهم يدهش حين يرى أن زيت الزيتون فقد في

ترجمة : أمين محمود الشريف

بروفانس (١) فى أخريات القرون الوسطى، تلك المكانة التى كان يطيب للناس أن يعزوها إليه فى تلك المقاطعة ، كما قد يدعش الذواقة لطاغن "الكاسولية" (٢) فى الجنوب الشرقى من فرنسا حين يعلم أن أسلافه عجزوا عن تذوق هذا اللون من الطعام إلا بعد اكتشاف أمريكا ، وإدخال الفاصوليا ، وهى ضرب من الفول .

أما فى إفريقيا فالصورة أشد جموداً من ذلك ، سواء فى مخيلة الجماعة أو فى المؤلفات المتخصصة ، فقد تضمنت المأثورات الشفهية كل الإسهامات المتتابعة التى تؤلف التراث الزراعى الراهن إلى حد إضفاء حالة من الأبدية عليها ، حيث يزعم أحد الفلاحين فى إفريقيا الوسطى أن القمح قد زرع دائماً فى قريته ، على الرغم من أن هذا النبات لم يُستورد إلا من أمريكا فى القرن السادس عشر . وتقدم لنا الأدبيات الإفريقية الزنجية فى أوائل القرن العشرين صورة ثنائية للإنتاج الزراعى ، والمعادن الغذائية المترتبة عليه ، متعددة التفرقة بين عصرين : عصر ما يسمى بالفترة التقليدية القديمة ، وهى فترة محددة الزمن تتسم بطابع الثبات وعدم التغير ، وعصر التحولات التى بدأت بالاتصال الخارجى والاستعمار . ويقول أصحاب هذا رأى إن دراسة العصور القديمة هى فرع من علم الإثنوغرافيا (سعمل يبحث فى أصل الأجناس البشرية والعلاقة بينها وانتفاء بعضها إلى بعض) ، فى حين أن دراسة العصر الحديث هى فرع من علم الاقتصاد السياسى . والعصر الأول هو عصر التقاليد والأعراف الموروثة ، والعصر الثانى هو عصر التطور ، وهو يعارض العصر الأول . وفى كلتا الحالتين نجد أن الأحداث الجغرافية والبيولوجية ، الثقافية ، وسياسات التحديث الخارجية أو الحكومية قد أكتسحت أمامها اختيارات الفلاحين الأفارقة وحساباتهم ومبادئهم .

ولمدة عشرات السنين أكدت المؤلفات الكبرى فى الجغرافيا ، والأنثروبولوجيا الاستوائية بكل وضوح ، الأبعاد الاجتماعية والثقافية للغذاء ، ففى الثلاثينيات قام

(١) Province مقاطعة فى الجنوب الشرقى من فرنسا .

(٢) Cassoulet الكاسولية اسم لطبق أو طاجن من الفول مطهو بالفلفل البنى . يتكون من الفول وبعض البقول ولحم الخنزير المفروم وأحياناً من لحم أخرى ، يُصنع بمقاطعة لانجيدوك فى أواسط جنوب فرنسا (المترجم).

أودرى وتشارده بدراسة عامة للصلة بين الأرض ، والعمل ، والغذاء فى أوساط قبيلة "بامبيا" فى زامبيا الحالية . ومنذ قريب أى فى ١٩٦٥ فى مقال طويل عن الغذاء الأثريقى أكد لويس ، فانسان توماس النقطة التالية وهى :

«إن الاثريقى الذى يوصف بكل سهولة بأنه جائع أو متقوص التغذية ، قد عوض هذا النقص بأن جعل الغذاء مدار الحديث فى الحضارة ، والحياة الاجتماعية ، واللغة ، والحكايات الخرافية ، والأمثال الشعبية ، والنظم الكرنية ، والشعائر الدينية ... والمقولات الميتافيزيقية - كل أولئك يتحدث عن الطعام . وعلى ذلك فالعالم الغذائى الذى يُغفل الأبعاد الاجتماعية والثقافية لقضية الغذاء تكون معلوماته مبتورة ، وتبوء كل خطوة يفكر فيها بالفشل الذريع" ا . هـ

ولكن يجب التسليم بأن تحليل التغيرات الطارئة على استهلاك ، الطعام ظل فى أغلب الأحيان محصوراً فى الإطار الثنائى المتشثل فى العصور القديمة والعصور الحديثة . وهناك ثلاث مجموعات من العوامل تحكم العصور القديمة ، ألا وهى العوامل البيولوجية (=العوامل المادية التى يخلقها الغذاء نفسه والتى تجعل الإنسان ميالاً لأنماط معينة من الاستهلاك) ، والعوامل المناخية (الصيد ، وجمع الطعام ، وتربية الحيوانات والزراعة المحكومة بالمستويات المختلفة لسقوط الأمطار) ، وأخيراً ما يسمى بالعوامل الثقافية (العادات ، والاعتقادات ، والمحظورات) وهذه العوامل المختلفة هى قيود حقيقية بطبيعة الحال ، فقد أظهرت - على سبيل المثال - سيرة ذاتية لعامل سنغالى مهاجر صغرية تذوق الطعام الذى لم يألفه فى وطنه ، وأخذ يحكى طريقة طهى الأرز فى بلده أبديجان ! وكذلك ذكر لويس - فانسان توماس تعلق الجماعات العرقية بين مزارعى نيجيريا بأساليبهم الخاصة فى طهى الطعام ، ولكنه أضاف إلى ذلك مباشرة قوله : «وإذا استهلك بُوْزى (نسبة لقبيلة بُوْزى) ٧٦ جم من البروتينات ، فى مقابلة ٦٨ جم يستهلكها "بيلى" فهل يرجع ذلك الى أنه بُوْزى بيولوجيا وصياد مهني ، ونصف "أينمى" (١) ونصف مسلم

(١) أنيمى نسبة للأنيمية (animism) ومعناها مذهب حيوية المادة أى الاعتقاد بأن لكل ما فى الكون روحاً أو نفساً ، وبأن الروح أو النفس هى المبدأ الحيوى النظم للكون . (للترجم) .

دينيا ؟ الحق أنه لا شيء أبعد عن الصواب من فصل الحقائق البيولوجية عن الأنماط الاجتماعية والثقافية» أ. هـ . وصحيح أن تقرير الأنماط الثابتة والقوالب الجامدة في مجال الغذاء يلتقي نجاحا سهلاً . ومن أمثلة ذلك "السور كروت" (طعام ألماني مُعدّ من الكرب المخمر والمكرونه) (طعام إيطالي) والكشباب (صلصة الطماطم) وكلها أطعمة ذات طابع قومي ، ولم تنتج أفريقيا من ذلك . ولكن التصنيفات والتقسيمات التي يزعمون أنها تقسم على أساس علمي بينما هي في الواقع تابعة بطريقة خبيثة مأكرة من النزعة العنصرية في القرن التاسع عشر ، قد أقوت وأجازت أموراً مستمدة من الرموز الثقافية والانتطاعات العابرة ، بل من الأفكار المخاطنة والهازلة . مثال ذلك ما ورد في مشروع السنوات العشر لتطوير إقليم دُونَا - بُورون في ١٩٥١ إذ عزا هذا المشروع للجماعات الثلاثة (باتونسي ، وباهوتو ، وباتوا) النازلة في هذا الإقليم الذي خضع لسيطرة بلجيكا سابقا وجبات نوعية خاصة ، دون مراعاة الاختلاف في مستويات المعيشة داخل كل جماعة ، بل دون مراعاة الاختلافات الإقليمية . ووردت في نهاية هذا المشروع العبارة الآتية : "إن الباتوا يأكلون كل شيء تصل اليه أيديهم في أي ساعة من ساعات النهار ! ليست هذه العبارة تذكرنا بصورة "المتوحشين الذين لا يفكرون إلا في ملء بطونهم ، ويلتهمون كل شيء ابتداء من أكل لحوم البشر إلى اقتنيات المواد الحبرانية والنباتية معا؟

وأختم هذه المقدمة بإيراد بعض الملاحظات التي أبدأها "جان بيير شوفو" في مقال حديث عن ساحل العاج ، قال :

ومن الواضح أنه قبل الحقبة الاستعمارية بزمان طويل اختلفت الشعوب في اختيار نظم إنتاج الطعام زمانا ومكانا . ويبدو لنا أن هذا الاختلاف لا يرجع إلى عوامل بيئية أو ثقافية جامدة بقدر ما يرجع إلى الانتشار عن طريق الاتصال بين الجماعات العرقية . ان مثل هذه العوامل تحدث بالفعل ولكنها محكومة - الى حد ما - بالملاسات التاريخية (= الزمانية) والمكانية التي يقوم عليها كل نواحي الانتاج والتطور والتنمية أ. هـ .

ومن أسف أن مؤرخي أفريقيا في الستينيات والسبعينيات جنحوا في دراساتهم للنظم الاستعمارية في المجتمعات السابقة على عهد الاستعمار الى العناية بحياة الملوك

والدول والحروب والتجارة ، والمدن الكبيرة والأحداث الهامة ، وذلك لتأثيرهم قبل كل شيء بالتغييرات السياسية الكبرى . ولقد كانت هذه مرحلة هامة ولكن حان الآن الوقت لأن نكشف النقاب عن القرى ، وطرق الانتاج ، والحياة اليومية ، والصحة ، والسكان ، والاعتقادات ، والنظرات العالمية التى طواها النسيان فى ظلام التقاليد التى عفى عليها الزمن . ومن أجل هذا ظهرت - على سبيل المثال - مؤلفات فى تاريخ الريف بمعاونة المؤرخين الأوروبيين والأفارقة . والغذاء هو من أصعب الموضوعات فى هذه المؤلفات ، إذا أريد التصدى لهذا التحدى الذى يواجهنا ، وهو تعديل المنظور التاريخى بحيث نحصل على رؤية واضحة للحقائق التاريخية . ونحن لا نهدف الى رسم جدول مقارن بالنتائج فى هذا المقال ، ولكن يبدو لنا من الأمانة أن نحدد نواحي البحث المختلفة بكل ما تتضمنه من القضايا والمجالات والمناهج .

(أولا) هل الغذاء فى افريقيا مطرد أم متنوع ؟ سؤال جدير بالدراسة .

وقيل أن نسال عن إدخال تعديلات فى النظم الغذائية ، على المدى الطويل ، مبنية على المصادر المكتوبة أو الشفهية أو الأثرية التى يستخدمها المؤرخون ، يجب أن نشير الى بعض الملاحظات الأولية الواردة فى الدراسات الجغرافية والانثروبولوجية التى تصف الحال بين الجماعات الزراعية الأفريقية فى القرن العشرين . وتكشف هذه الدراسات عن تعقيد وتنوع الغذاء الذى يستهلكه كل مجتمع مما يتنافى مع رأى القائل باطراد الأغذية القديمة ، وتبرز بكل وضوح اختلاف الوجبات الغذائية ذاتها فى أثناء النهار ، وفقا للفصول ، والأعمار ، والذكور والإناث ، ووفقا للأحوال والأوضاع ، كما تبرز الظروف الاستثنائية - وإن حدثت بصفة دورية - فى حالتى الفقر والفنى . وهذا الاختلاف شبيه بسلسلة من الشفرات والشقوب يدخل فيها - عبر القرنين - الأطعمة المستعارة والمستحدثة والمهجورة ، والأطعمة التى أعيد تركيبها ، كما يدخل فيها إعداد الطعام بطريقة اكتسابه . وهذه المسائل تؤدى بنا فى النهاية الى بحث شامل فى تحديد الأغذية الافريقية وإدارة البيئة كلها .

(١) سوء تقدير الأغذية الإفريقية :

إن الاهتمام الشديد بمكافحة الجوع قد حمل المراقبين على أن يؤكدوا أهمية الأغذية الأساسية التي تزود الإنسان بالسعرات الحرارية ، وهي الحبوب (المكرونة الشريطية ، والثريرد ، والسמיד) والدُّرنات ، والنباتات البقولية ، وأن يغفلوا كل ما يصاحبها مما يسمى في شرق إفريقيا بالملوحات وهي تشمل الخضروات والدهون واللحوم التي تُتَبَّل الطعام ، بالإضافة إلى البروتينات والفيتامينات والمعادن الأساسية ، وهذه الملوحات تطابق ما أسماه علماء التغذية وفي العصور الوسطى "المكملات" أي كل ما يمكن أكله مع الخبز . ففي كيروندي - مثلاً - تعني كلمة إمبوي الخضروات كما تعني الأسماك بل اللحوم لأنها تكمل الخبز أو طبق الفول في الوجبة الغذائية . ويمكن الحصول على هذه الأطعمة الجوهريّة من بستان الخضّر ، ومن تربية الحيوانات ، وصيد الأسماك والحيوانات أو في أغلب الأحيان من جمع الطعام في البراري والقفار . وقد أغفل علماء الاقتصاد والزراعة هذه الأطعمة في أغلب الأحيان . ونحن نسأل : كيف يمكن تشجيع هذه الأنشطة الهامشية التي غالباً ما تكون غير جديّة وأحياناً ما تكون موسميّة ، وأحياناً ما تكون مقصورة على الأطفال والنساء ، ومع ذلك فهي مفيدة وموجودة في كل مكان . وقد أكد العديد من الكتاب أهميتها الخاصة في أقاليم الغابات ، وهي في هذه البيئة لا تقتصر على الأراضي التي استؤصلت منها الغابات بل تشمل كل ما يمكن جمعه من الطعام في بيئة طبيعية مشهورة بكل ما تنعم به من موارد .

وفي وسع الإنسان أن يعرف - على مستوى الاستهلاك - كافة الموارد الغذائية القديمة ، وذلك بدراسة أساليب طهو الطعام . بيد أن هذه الدراسة لم يتم إجراؤها حتى الآن ، كما أكد "كلود سغري" في أحد الأعداد الأخيرة من مجلة "جنيف - أفريقيا" حيث قال :

ولا تزال هناك حتى اليوم عاداتٌ غذائية راسخة ، ترتبط بالأرض والمنتجات المحلية . ويؤسفنا أن نقول في هذا الصدد إنه لم يتم أحد حتى الآن بدراسة تفصيلية لهذه العادات . ولا شك أن إعداد أطلس بالغذاء التقليدي في البلاد الإفريقية جنوبى الصحراء الكبرى

سوف يعود بفائدة جمة على كل المهتمين بقضية الغذاء الاقريقي» ا.هـ .

ومن المؤكد أن مثل هذه النواصة المستمدة من العديد من البحوث والتقارير والبيانات المشتتة على معلومات متفرقة من شأنها أن تزودنا بمعلومات دقيقة عن حالة الغذاء الاقريقي قديما ، إذ نستطيع ، بالرجوع الى جدول يبين تركيب الطعام - أن نتبين أهمية بعض الخضروات الورقية في تزويدنا بالفيتامينات والكالسيوم والحديد .

ولكن فهم أساليب الطهو القديمة يتطلب أيضا تحليلاً للأذواق يصعب القيام به لإقتارنا الى الكتب المؤلفة في طهو الطعام والبحوث الخاصة ، العادات والأساليب الغذائية . ومن ناحية أخرى فإن التحدث مع الشيوخ وكبار السن من شأنه أن يبصرنا بهذه الأمور . ويقول ل . ف . توماس إن قبيلة "ديولا" لم تميز بين ما هو ملح وما هو حلو إلا منذ عهد قريب . ونحن نظن أنه يوجد ما يشبه ذلك في "بوروندي" حيث تعنى كلمة "حوسوسا" (ومعناها طيب المذاق) حلو المذاق أو ملح المذاق ، لأن السكر لم يدخل في غذاء الراشدين إلا منذ عهد قريب . وجدير بالذكر أن كتب طهو الطعام لا تشير إلا إلى الوجبات الغذائية الحديثة ، وغالباً ما تنقل أساليب الطهو في لشرق أو في منطقة البحر المتوسط ، أعنى قبل الاستخدام الواسع على الساحل- للنكهات المبنية على التوابل حيث يعتمد مذاق الطعام على درجة تنبيله أو "لذعته" من الفلفل أو الفلفل الحلو (الأول يرد من الشرق الأقصى، والثاني من أمريكا) . ومن قبل (وهنا يوجد أيضا - بلا شك - في تاريخ المطابخ الأوروبية) كانت النكهة الطيبة مبنية على مرارة الطعام أو الجمع بين إخصروات المرة والزبدة الزنخة قليلاً ، أو اللحوم المجففة - على سبيل المثال . وهذا هو الحال في "بوروندي" حيث يجمع أحد ألوان الطعام المفضلة في الحفلات الأسرية - واسمه "بيرنج" - بين الزبدة وبعض إخصروات مثل أوراق القلقاس أو الاسفناخ المر المسمى "إيسرجي" . وكثيراً ما يقال اليوم أنه لم يوجد أى فن لطبخ الطعام في هذا الإقليم الاقريقي ، وإنما يوجد الطعام المغلى فقط . وقد تغيرت الأذواق بعد ورود وصفات جديدة من ساحل المحيط الهندي أن من زائهم أو من أوروبا . ومن المفيد في هذا الصدد أن تقارن بين هذه العادة وبين طريقة تذوق الجعة (البيرة) وبخاصة الجعة المصنوعة من السرغم (نوع من الذرة) . ومن عادة القوم أنهم كانوا يقدمون لأحد الأعيان نوعاً ممتازاً

من الجمعة من باب الاحترام وهي مرة المذاق . وبما يذكر أن العجوز الذى أخبرتنا بذلك فى شمال بروندى فى أغسطس ١٩٨١ قال ان هذه الجمعة تشبه الماء المالح الذى يحبه البحر - إنها قمة السعادة !

(٢) الفروق الاجتماعية - الثقافية

إن الفرق بين الولام البهيجة التى تعقد فى الاحتفالات الجماعية الكبرى، والاجتماعات التى تعقد فى بلاط أصحاب النفوذ والسلطان وبين الوجبات اليومية ، يشبه - الى حد مدهش - الفرق فى أوروبا بين الولام التى كانت تعقد فى القصور الفرنسية الاقطاعية وفى بيوت الأغنياء ، وبين الوجبات العادية التى تؤكل فى المناطق والقرى النائية .

ويبدو أن الفرق فى افريقيا قبل عهد الاستعمار كان مبنيا على الوفرة الاستثنائية ، وبخاصة وفرة المنتجات التى تستهلك بقلّة مثل اللحم لا على طريقة الطهو أو تركيب ألوان الطعام . ولو أنك انعمت النظر فى هذا الأمر لأفقيت أن ثمة فروقا ملحوظة فى نوعية ألوان الطعام والعناية المبذولة فى إعدادها . ولكن أبرز الفروق ما كان مرتبطا بحالة الأشخاص من حيث السن، والذكورة أو الانوثة ، والأصول العشائرية والمهن المتحفظة أو "الدنسة" وفترة الحيض أو الحمل ، والحداد ، والطقوس ، واليوم التالى للميلاد أو الزفاف الخ وكانت المحظورات عديدة ومستندة الى حجج تتعلق بالاعتبارات الصحية أو الرمزية ، أو الأخلاقية أو الدينية ، ولا يمكن فهمها إلا فى ضوء المنطق الخاص بكل مجتمع . وكثيرا ما كانوا يستنكرون الآثار الضارة بالغذاء المترتبة على بعض هذه المحظورات .

وهناك بعض مظاهر الانهيار الثقافى والاجتماعى جذيرة بالاهتمام فيما يتعلق بتدبير كميات الطعام ، وآداب الضيافة حول المائدة ، والآداب الواجب مراعاتها فى الأكل . وقد أكد الجغرافيون والاجتماعيون والمؤرخون بحث أن العمليات المتصلة بتحصن المحاصيل فى

المجتمعات التى تتوافر فيها الأرض بوجه عام هى أمور جوهرية ، وأعنى بها أساليب تخزين المحاصيل والاشراف على مخازن الحبوب (بالمعنى الواسع لهذه الكلمة) . وللأوضاع الأسرية والاجتماعية والسياسية صلة كبيرة بهذه الأمور ، مع مراعاة روح التضامن، والمعاملة بالمثل ، والمراكز المتأخرة فى آليات إعادة توزيع الثروة .

وقضت عادة الضيافة حول المائدة بجلوس الجماعة كل يوم للمشاركة قيتناول طعام عام (ولا يخلو الأمر من تقسيمات فرعية عملية فى إطار هذه الجماعة ، وبخاصة بين الذكور والاثات) . وتعطينا هذه الضيافة معلومات مفيدة عن التضامن "الأسرى" بمعناه الواسع . وتتجلى "القرابة" على الأقل فى هذا الطعام المشترك كما تتجلى فى سلسلة الأنساب التى تفسر لنا - بصفة جزئية فقط - الصلات التى تتجاوز هذه الأنساب . ومن المفيد فى هذا الصدد أن نميز بين الطعام بمعناه الدقيق وبين الشراب . فالأخير يرتبط عموماً بهرج الأنس والألفة ، كما يرتبط بفئة الشباب وبلاستقبالات السياسية والاحتفالات الدينية ، ووقت الفراغ عند الصيادين أو عمال القرية . وقد أشرنا فى موضع آخر الى ثنائية "جرة الجمعة" و "طبق القول" فى بورندى القديمة . وفى ناحية ترى جماعة من الرجال يضمون بين صفوفهم كل جيرانهم من سكان الجبال جالسين حول جرة الجمعة الموضوعة فى وصيد (القناء الأمامى) الخطيرة أو فى مدخل الدار ، وهم يرتشفون الجمعة ، مما يساعدهم على تجاذب أطراف الحديث ، واتخاذ القرارات . وفي ناحية أخرى ترى النساء على مستوى الأسرة يجتمعن وحول المدفأة فى حجرة خاصة بعيداً عن أعين الرقباء . ويمكننا أن نرى "ثنائية" مماثلة على مستوى الإنتاج فى توزيع المهام (حيث يتولى أحد الجنسين زراعة السرغوم والموز ، والجنس الآخر زراعة الفول والبطاطا والقمح) . ولا نستطيع أن نصف الصفات الغذائية والمذاقية لهذه المنتجات المختلفة بمعزل عن الملابس التى تحدد "الحياة الطبية" .

وآخر تقسيم ثنائى يتمثل فى الأكلين المؤدبين والمخمورين المعتدلين من جانب والشريين والسكران من جانب آخر . ويظهر القاتون الخاص بالمجاملات وآداب العشرة فى الحكايات ، والألفاظ ، والأمثال ، والمفردات اللغوية المتخصصة . مثال ذلك فى بورندى أن المثال الأول للجمع والنهم يقترن بصورة شبيهة لا تشيع من أكل اللحم ، وهى

صورة منافية للتجهود المفروضة على أكل هذا اللون من الطعام حيث إن الغرض الأساسي من تربية الماشية هو إنتاج اللبن لا أكل لحومها من غير أن تشير إلى الدور الاجتماعي والسياسي للبقرة في هذا المجتمع .

(٣) تغييرات موسمية

ترتبط الأكلات الغذائية - كما يرتبط العمل في الحقل - بمواعيد سقوط الأمطار ، ومواعيد حصاد المحصول . فهناك فصول رديئة تندر فيها المحاصيل الضعيفة بحدوث المجاعات ، وهناك لحظات من الوفرة النسبية .

ويختلف الغذاء ليس فقط في مقادير الأسعار الحرارية المتاحة ، بل أيضا في نوعيته الغذائية . ويختلف الموقف كثيراً من إقليم إلى آخر ، ويتطلب دائما الملاحظة الدقيقة على مدار العام حتى يمكن تقديره تقديراً سليماً ويسعى الفلاحون لتعويض هذه الظروف الشاذة المحتملة بتنوع إنتاجهم ونشاطهم : فتراهم يزرعون المحاصيل الشتوية ، ويزرعون المحاصيل في أسفل الوديان عندما يهبط منسوب الماء في الأنهار ، أو عند ما يجف فيها الماء ، ويكثرون من صيد الحيوانات والأسماك خلال فصل الجفاف ، ويزرعون المحاصيل مرتين متى سمح المناخ بذلك ، بكل ما يترتب على ذلك من التنوع الغذائي (تأكل قبيلة جرنجا اليام - درنات توكل كالبطاطس - خلال شطر من العام ، والحبوب خلال الشطر الآخر) كما قال ج. جودي ، وتراهم يزدون من تربية المواشي تبعاً لمواعيد إنتاج العجول . وتظهر الملاحظة الزراعية لما يسمى بالممارسات التقليدية مزايا هذا الإكثار من الإنتاج الذي يتخذ غالباً صورة النظم الزراعية المتداخلة التي توفر المحاصيل في سلسلة من المواعيد المتداخلة أو المتعاقبة مما يقلل من استئصال الأعشاب ويحمي الحقول لمدة طويلة من عوامل التعرية التي تفتت متحدرات الجبال . وبالإضافة إلى ممارسة الزراعة المتداخلة تأتي - إلى حد معين - الوجبات ذات الطبق الواحد جامعة بين الباذلاء والحمص والبطاطا (في إقليم البهيرات الكبرى) . وهناك أمر آخر يفيد في ضمان الأمن الغذائي ، ألا وهو التجارة الإقليمية في الطعام على امتداد مناطق الحدود بين قطاعات مختلفة الارتفاع أو المناطق ذات التربة المختلفة ومستويات المطر المختلفة . وقد أغفل

الكتاب عند وصفهم للأحوال الاقتصادية هذه المبادلات التجارية المرنة التي تتم غالباً في غير الأسواق .

(٤) مواقف استثنائية

يتطلب إعداد الطعام في بعض المناسبات جهوداً استثنائية يمكن أن تظهر العيوب أو الأوليات أو الأساليب العتيقة في النظام الاجتماعي . ويمكن أن تتبين ثلاثة مواقف من هذا الطراز تتفاوت في شدتها وهي المجاعات ، والهجرات ، والاحتفالات الجماعية الكبرى . فأما المجاعات والأزمات السكانية التي تمتد خلال عدة فصول زراعية فاتها تظهر مدى ما يعانيه المجتمع من الوهن ، وضروب التفاوت . وهذه العيوب تدعو إلى محاولة جمع الطعام ، وهي وسيلة مؤقتة في أفضل الأحوال قبل أن تدعو إلى الرحيل نحو الأقاليم الأقل تضرراً في محاولة للهروب مما هو أسوأ . أما حركة الهجرة الهادفة إلى البحث عن مراع جديدة وأعمال غير زراعية في فصل الجفاف (كالتنقيب عن خام الحديد والملح ، والتجول للبيع) وغير ذلك من الأعمال الاجتماعية المختلفة ، فانها تتطلب استخدام أخف المنتجات الغذائية حملاً ، وأشدّها مقاومة (كالحبوب ، والدقيق ، والبقول) ، وليست هذه بالضرورة أكثر المواد قيمة ، وأطيبها مذاقاً . وأخيراً فإن الاحتفالات السياسية - الدينية الكبرى التي تعم إقليماً بأكمله أو قبيلة بأكملها تهيئ الفرصة لإنتاج ألوان طقسية (شعائرية دينية) من الطعام ، ولكنها أيضاً أحب ألوان الطعام إلى النفوس . ولذلك نجد في يورندي ، وفي مناسبة العيد الملكي السنوي لزراعة السريغوم ، والعيد الأسرى لأول حصاد لمحصول الإليوسين (نبات يتخذ منه نوع من الدقيق المر) أن هذين المحصولين لا يُرضان وحدهما على الجمهور باعتبارهما شيئاً أخاذاً لافتاً للنظر بل تعرض أيضاً بعض ألوان الطعام مثل البيرنج السالف الذكر والتلقاس والموز واللبن الخ .

هذا والغذاء الأقرى غير متنوع فضلاً عن قلته ونقصه ، بيد أن ذلك يرجع إلى اعتماد روح الأنس والبهجة بسبب الهجرة والمجاعة ، ويقول كلود سفي - بحق - في المقال السالف الذكر :

«أن عدم تنوع الوجبات الغذائية الافريقية - متى وجد - ينشأ عن أسباب أخرى هي في أغلب الحالات أسباب اجتماعية - اقتصادية في الأصل . ففي أوقات الشدة ، أو فترات المجاعة يكتفى الفلاح بأكل أفقر أنواع الطعام (قليل من الأرز المجفف ، وقليل من الدرنات المشوية)»^{١٠٨} .

ثانيا استمرار وانقطاع عملية التحديث

إذا وعينا في أذهاننا الملاحظات السابقة أمكننا أن نحلل التغيرات التي طرأت على الغذاء الأفريقي منذ بداية الزراعة الى القرن التاسع عشر ، وان نتتبع بصفة خاصة آثار هذه التحولات وتفسيرها .

(١) التغيرات الزراعية الكبرى قبل عهد الاستعمار

لن نخوض في المناقشة العلمية المتعلقة بتاريخ وعوامل ظهور الأشكال الزراعية القديمة فيما عدا القول بأن هذا التاريخ بدأ في إقليم السافانا (=السهول المعشبة) الواقعة بين الصحراء الكبرى والغابة الاستوائية منذ ٣٠٠٠ سنة على الأقل . ويبدو أن الزراعة نشأت بطريقة متشابهة تقريبا في عدة أماكن واقعة في بيئات مختلفة : فظهرت في السافانا السودانية زراعة السرغوم والدخن^(١) ، والقرعيات^(٢) ، وظهرت في اطراف الغابات زراعة اشجار زيت النخيل واليام ، وكل انواع الجذور واوراق النباتات البقولية . وأخيرا ظهرت في هضبة الحبشة زراعة الإليوسين والموز الكاذب (قريب جدا من الموز العادي ، الشمار صغيرة وتحوى بذورا وهو الغذاء الأساسي في جنوب إثيوبيا) . ولتربية

(١) الدخن (بعض الدال وتسكين الحاء) حيوبٌ عديمٌ من أنواع الفصيلة النجيلية أصغر من التمح والأرز وأعلى في محتوى الألياف .

(٢) القرعيات خضروات تضم الحبار والكوسة والقرع المسكى والعسلى والدياء و البطيخ وجميعها تحوى أكثر من ٩٠٪ ماء وحوالي ١٪ بروتين ولها قيمة غذائية ضئيلة ماعدا فيتامين ج (قماموس التغذية وتكنولوجيا الأغذية) تأليف ارنولد بندر وترجمة فؤاد عبدالعال وآخرين) المحرّم .

الحويانات ايضا تاريخ يرجع الى الألف الخامس قبل الميلاد في الصحراء الكبرى قبل أن تنتشر في أرجاء شرق أفريقيا وهضاب جنوب أفريقيا في زمن المسيح . ويبدو أن بعض المحاصيل (الحنظل ، وأنواع الفول المختلفة ودرنات فصيلة كُوليس) قد زالت لتفسح المجال أمام محاصيل جديدة يعتقد أنها أكثر فائدة ثم حولت المحاصيل الأولى الى زراعة نوع من الحنظل المخصصة للأطفال وأوقات المجاعات .

والواقع أن ثورين زراعتين متواليتين أسقطتا محاصيل الحنظل القديمة : الأولى هي استجلاب بعض النباتات من الشرق الأقصى وهي شجرة الحوز ونبات الفلقاس خلال الألف الأول الميلادي ، والثانية وصول بعض النباتات من أمريكا الى أواسط وشرق أفريقيا على يد البرتغاليين بين نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن الثامن عشر (القمح والبطاطا والمنيهوت) (١) . والفاصوليا والتبغ ، والفلفل الحلو) . وقد دهش بعض المؤرخين الأفارقة من كثرة هذه المحاصيل المجلوبة من الخارج ، فآلقوا ظلال الشك على البراهين التاريخية والنباتية واللغوية التي تثبت صحة هذه الظاهرة . والواقع ان مثل هذا التحول في الممارسات الزراعية ومواعيد الزراعة ، واستخدام الأرض لا يثير الدهشة بل يلفت النظر الى قدرة الفلاح الأفريقي الفاتكة على تغيير عاداته وممارساته خلال القرون الخمسة الأخيرة دون صعوبة فنية أو مشرفين زراعيين . وجدير بنا أن نفهم هذا التحول على نحو أفضل حتى يتسنى لنا أن نقول إن الجمود الذي وُصي به الفلاح الأفريقي أمر مخالف للمنطق ، بدليل استنكاره في التقارير التي كتبها المديرون الاستعماريون ، وفي بعض التقارير التي كتبها الخبراء المعاصرون .

(٢) مؤشرات التغييرات القديمة

ان الصورة المصطلح عليها لما يسمى بأفريقيا "التقليدية" - كما قلنا في البداية - قد ضلّت في أغلب الأحيان دراسة ماضي المجتمعات الأفريقية . ذلك أن المصادر الشفهية جنحت دائما الى أرجاع العادات الحديثة الى الماضي السحيق ، كما رفضت

(١) درنة نبات يُسمى Manihot utilisissima وهو مصدر الغذاء الأساسي في كثير من البلاد الاستوائية رغم أنه مصدر فقير للغذاء في البروتين . (المصدر السابق) .

المصادر الاستعمارية المكتوبة القرون محدث أى تغيير كان قبل قدوم الأوروبيين الى إفريقيا . ونحن نؤكد أن كثيرا مما يسمى بالحقائق الاعتيادية قد تم تشويهها أو اختلافاها خلال الحكم الاستعماري الذي استمر ثلاثة أرباع القرن . ولابد من اختراق هذا الحاجز حتى يتسنى اكتشاف ما زخرت به القرون الماضية من قوة ونشاط وما اعترضها من معوقات .

هذا والمصادر المتاحة تختلف في طبيعتها ، وكل وقت يشير مشكلات خاصة . ويمكن أن تكون المؤشرات الأثرية ذات دلالة مباشرة (كظاهرة استئصال الأشجار من الأرض وكوجود محاصيل مزروعة يُستدل عليها باستخدام علم "الباليولوجيا" (١) لتحديد تاريخ اللقاحات المتحجرة) أو ذات دلالة غير مباشرة (كأحجار الطواحين والأواني الخزفية، وهي مواد تشير الى الطهو ، والحياة المستقرة والزراعة) . ويمكن أن تساعد الأبحاث الشفهية المنهجية التي تجرى في المواقع الأصلية بالقرى أو المناطق الريفية ، على معرفة الأنشطة القديمة (قبل قرن على الأقل) بالإضافة الى الأقوال المكتوبة المأثورة عن المسافرين والمبشرين ورجال الاستعمار في القرن التاسع عشر (أو القرون الثلاثة السابقة) . وذلك أمكن ج . بي شوفر ، وج . بي دوزون ، وج . رتشارد أن يوضحوا ان التقسيم الثنائي التقليدي القائل بتقسيم ساحل العاج الى اقليم "أرض الازر" في الغرب من "بنامبا" وإقليم "أرض اليام" الى الشرق ، إنما هو تقسيم يتسم بتبسيط الأمور ولا ينطبق على الحقائق الزراعية والتجارية المشاهدة في القرن التاسع عشر . والدليل على ذلك أن موارد كل من هذين الاقليمين كانت في ذلك العصر متنوعة ، وأن البلاد كانت تشجع التخصص النسبي ، وبخاصة في العهد الاستعماري . وبالمثل أوضحنا نحن في بورندي - طبقا لوثائق الأرشيف والابحاث الشفهية - أن السهول المحاذية لبحيرة تنجانيقا لم تكن مغلقة دائما كما قالت الادارة اليلجيكية ووصفتها فيما بعد الجغرافيا المعاصرة ، وأبرزنا بوضوح ماحدث من تغييرات على يد الفلاحين الذين تم توطينهم في هذه المنطقة خلال الخمسينيات . وكانت هذه السهول تنعم بالخاء وتزخر بالسكان قبل الكوارث التي حدثت في اخريات القرن التاسع عشر وبخاصة قبل الوباء الكبير

(١) Palynology = علم اللقاح .

لمرض النوم فى الثلث الأول من القرن العشرين ، كما كانت تعيش - بصفة خاصة - على صيد الأسماك وتربية الحيوانات ، وزراعة المؤز ، وأشجار زيت النخيل .

وتزودنا المآثورات الشفهية أى بمعلومات غير مقصودة ، سواء فى الطقوس أو فى الأدب أو فى اللغة ذاتها . وليس من السهل دائما فك معالقتها ، نظراً لأن المحاصيل الجديدة تتمزج بالتصوّات الحالية للمحاصيل القديمة كما تتمزج بالمفردات اللغوية المستعملة من قبل . وهنا نواجه ظاهرة جديدة من الاستمرارية الظاهرية . ولنرجع الى مثال بورندى فنقول : ان الطقوس السنوية الرئيسية للسرغوم والالبوسين والأمثال ، والحكايات والمفردات اللغوية الزراعية والأطعمة والمشروبات الاجتماعية الهامة (البيرة والمكرونة الشريطية) - كلها تقتصر بأقدم المنتجات الزراعية (الحبوب الإفريقية القديمة ، والقرعيات ، والخضر وكذلك المؤز والقلقاس) فى حين أن النباتات الجديدة الواردة من أمريكا والتي وفرت الغذاء الأساسى فى القرن التاسع عشر والتي أيضاً تطلبت أكبر قدر من العجل النسائى (الزروع واستئصال الحشائش ، والمحاصيل المتداخلة) قلما تجد عنها تعبيراً إلا فى الألفاظ الشعبية . وعلاوة على ذلك فاننا نجد هنا - كما نجد فى أى مكان- أن الأسماء التى تطلق على النباتات المزروعة حديثاً تشتمل على جذور كلمات من لغة الهانتو تطلق على النباتات القديمة فالقمح يوصف بأنه قول جديد من سلالة فجنا Vigna والبطاطس يوصف بأنه كوليس Coleus جديد . وكذلك تساعدنا دراسة التقاويم وأسماء الشهور والأنشطة فى الأرض الزراعية على فهم منطق التنوع ومكافحة المجاعات مما يدل على نجاح هذه النباتات الجديدة التى تنمو بسرعة وتحتوى على قيمة غذائية أكبر (لا سيما الفاصوليا) والواقع أنها كانت أساساً لموسم نمو ميكرو يرتبط بالأمطار الأولى المسماة أجاتاسى (من سبتمبر الى يناير - مارس) التى تسبق زراعة السرغوم (ديسمبر) والزراعتين المسميتين "إميشى" (تنجيان محصولاً فى يونية - يولية) . والحق أن دراسة المنتجات الغذائية ، والأرض الزراعية معاً لما تعبر عنهما لغة وثقافة "معينة تهسى سلسلة من المؤشرات التى تمكننا من معرفة التطور الزراعى والغذائى.

(٣) عمليات التغيير

أكبر الظن أن بواعث هذه التغييرات القديمة الكبرى وعواملها وشروطها الدقيقة سوف

تظل الى الأبد مستعصية على البحث التاريخي . وجدير بالذكر أن هذه التغييرات هي بلا شك تغييرات تقدمية تماما وأقل بريقا من الفتوحات العسكرية . ولكن في وسعنا أن نفهم هذه العمليات من التأمل في التغييرات الحديثة العهد وفي تاريخ طوائف الفلاحين خلال قرن أو قرنين من الزمان . ويمكننا إبراز بعض العوامل المختلفة في هذا الصدد :

منها الضغط السكاني (الذي اكده العالم الزراعي الدنمركي إستر بومسبروب في أبحاثه) الحافز على بذل الجهد لتكثيف الدورة الزراعية وإصلاح الأرض (عن طريق الري وإنشاء المدرجات والمصاطب ، والتسميد) والمثل الذي يُستشهد به غالبا في هذا الصدد هو شبه جزيرة بوكارا جنوبى بحيرة فكتوريا ، حيث شكل الأهالي جمعية لتربية الماشية والزراعة مبنية على استخدام الروث كسماد ثم التخلي عن هذا العمل بمجرد احتلال أرض جديدة . بيد أن الكثافة السكانية يمكن أن تؤدي أيضا الى الهجرة أو تدهور البيئة والنظم الزراعية ، كما أوضح العالم الجغرافي "بول بيلسبييه" مستشهدا بحالة قوم "السري" (١) ومنها الأزمات الغذائية الداعية الى استعمال نباتات جديدة اكتشفت في الاقاليم المجاورة خلال الهجرة المؤقتة . وجدير بالذكر أن النجاح الأولي لنبات المنبهوت كان يرجع الى الغذاء السهل المستمد من "مخازن الحبوب في الأرض" . وكان نجاح القمح يرجع الى ما امتاز به هذا المحصول ، من النضج المبكر . يضاف الى ذلك أن الجفاف الطويل الأمد يحدو الى استئصال الأشجار من الأرض في الأقاليم الرطبة كماستصلها من الهضاب العليا في اقليم البحيرات الكبرى شرقى افريقيا مما أدى إلى انتشار محاصيل جديدة (وكان هذا في الحقيقة هو سبب نجاح النباتات الأمريكية في هذا الاقليم) بل أدى إلى تفسير العلاقة بين تربية الحيوانات والزراعة في الاقاليم التي تستخدم هذه الطريقة وذلك بزيادة دور الفيتامينات النباتية المستمدة من نبات الفاصوليا بدلا من العلاقة القديمة بين تربية الحيوانات وزراعة السرغوم . ولكن هذه الأزمات البيئية والسكانية الكبرى يمكن أن تؤدي ايضا الى صدمة تحول دون انتاج محاصيل جديدة .

هذا ويبدى الزراع الاقارقة اهتماما شديدا بالحضروات ومزاياها المختلفة (مقاومة الجفاف والطفيليات ، وسهولة التخزين ، ووقت النضج ، وجودة الغذاء) ، وذلك على

(١) قوم من الزنج يسكنون الرأس الأخضر بالسنتال ، وهم يعدون من أطول الزنج قامة (المترجم) .

عكس ما يبدو من تردد في زراعة المحاصيل الجديدة . وبالاختصار تراهم يهتمون - الى حد ما - بالنواحي البيولوجية أكثر من اهتمامهم بالنواحي الميكانيكية . والدليل على ذلك أن التجارب الزراعية المعاصرة التي تجرى في مراكز البحوث الفنية الاستعمارية أو في المراكز التي يقيمها خبراء التنمية ، لا تلقي اهتماماً من جانبهم . وقد قبل ان المحاصيل المقترحة قد فشلت . وهم يقولون على زراعة هذا النوع أو ذاك من القمح أو الأرز من تلقاء أنفسهم في حين أنهم لا يهتمون بكل التعديلات الأخرى التي يراد إدخالها .

وتغلب الاهتمام بالانتاجية مع توفير أكبر قدر ممكن من العمل ، على البحث في إنتاج الفدان الواحد الذي يشغل بال علماء الزراعة المعاصرين لهم إلا في ظروف الضغوط السكاني . وهذا السعي الى توفير الزمن يشجع التوسع الأفقي في الأرض الزراعية كما يتضح من دراسات الجغرافيا الريفية ويمكن أن يؤدي أيضا الى زراعة محاصيل سريعة النمو تتيج مزيداً من الوقت لممارسة الحرف الأخرى . وكذلك يجب ألا ننسى توفير الوقت في اعداد الطعام (وبخاصة توفير العمل النسائي) مما يفسر تفوق الأرز على الدخن ، وبخاصة في المدن الحديثة .

وأخيراً يجب بحث العوامل السياسية دون تحيز ، فقد كثر الكلام على سياسة السلب والنهب التي انتهجتها الدول السابقة ، تلك الدول التي توصف بأنها حكومات اوستقراطية لتجارة الرقيق أو هيئات اجتماعية عميلة . ولكن الدراسات التاريخية الحديثة والعديدة تلقي ظلال الشك على هذا القول . ذلك ان بعض الأنشطة الاقتصادية وبخاصة التجارة جرت في الأطراف فقط بعيداً عن سلطة الحكام .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن مناطق السلام التي انشأتها هذه الحكومات (حماية من التهديدات الخارجية كذلك التهديد من جانب مجاز زنبار) والدور التنظيمي الذي قام به الملوك في التقويم الزراعي ، وتشجيع تكوين فئات زراعي ونتاج اضافي يمكن ان يتضمن أنشطة منتظمة (ولكنها في النهاية أشد تواضعاً من أنشطة الدول الحديثة أو الدول ذات الطابع الاقطاعي المعروف في الغرب) كل ذلك كان له شأنه في تطوير المحاصيل الزراعية وتنوعها .

وعلى أية حال فانا لا نستطيع أن نفصل دراسة التغييرات الغذائية عن الدراسة الشاملة لهذه الملامح السكانية والاقتصادية والاجتماعية .

(ثالثا) تناقض الاتصالات الاستعمارية

توافقت الحقبة الاستعمارية مع اتساع نطاق العلاقات بكافة أنواعها على المستوى الدلى ، وبذلك اقترنت بالعديد من المستحدثات ولكن هذه الحقبة بحكم طبيعتها السياسية والاقتصادية والثقافية حركت قوى وردود فعل أصبحت عوامل للكبت والمنع والاعاقة بل عوامل "للاتكماش" على حد تعبير العالم الأنثروبولوجى كليفورد جيرتز فى حديثه عن جاوه .

(١) الأوصاف الاستعمارية تنطوى على سوء الفهم

إذا صرفنا النظر عن الاستثناءات ، وجدنا أن المراقبين الاستعماريين لم يهتموا بالأساليب الزراعية فى افريقيا إلا فى وقت متأخر جدا ، إذ كان الغذاء هو موضوع الدراسات العربية التى عُنيت فى الغالب بتحديد المعتقدات والرموز أكثر من عنايتها بدراسة تركيب الغذاء ووظائفه . وعموما وضعوا الانتاج والاستهلاك تحت عنوان مناسب هو "توفير القوت الكافى لسد الرمق" . ويوضح وينتقد شوقو فى مقالاته عن ساحل العاج المشار إليها من قبل الطابع الاحتقارى بل والهزلى لهذا العنوان الذى يعنى قيام زراعة صنيعة على السلب والنهب (يسميها الكتاب الألمان اقتصاد السلب والنهب) ، وزراعة خالية من روح المبادرة ، زراعة فى قطع متفرقة متناثرة تقوم على أساس جغرافى عرقى غير طبيعى خالية من المبادلات والاستراتيجيات التى سبق ذكرها فالزراع لا يهتمون بالمحاصيل "الاضافية" بحسب ، بل يهتمون فى بعض الحالات بالمنتجات الأساسية التى يقوم عليها الغذاء فى بورنديو وزواندا والتى لم تعالجها فى مقالة واحدة أو النشرة الزراعية للكونغو البلجيكية خلال الخمسين عاما التى صدرت فيها هذه النشرة . وفى وسعنا أن نفسر هذا الاهمال ثقافيا فنقول أنه احتقار للأهالى الوطنيين ، واقتصاديا فنقول أنه يهدف الى اختيار منتجات مربحة تنصدر قائمة المواد التى تجبحت فيها التنمية. وإن الإنسان ليتساءل : ترى : هل الغذاء الإفريقى الذى وُصف فى هذا الاطار مبنى فى جوهره على نظام "المجرايات التى تعطى للعسال والحمالين فى مواقع العمل أو

فى الموائى، بمعنى أنه غذاء بسيط يُعطى للمهاجرين . وفى ١٩٠٩ وفى مدينة ليوبولدفيل - على سبيل المثال - كانت الجراية الشهرية للعامل عبارة عن ٤٥ كم من المنيهوت أو ١٥ كم من الأرز ، مع كيلو جرام واحد من الملح ولتر واحد من زيت النخيل . والواقع أن الممارسات الاستعمارية عكست التناقض بين فكرة :الافتتاح على العالم وبين تحقير الأهالى وإذلالهم .

(٢) المستحدثات المستوردة من الخارج فى القرن العشرين :

ضروب النجاح والفشل فى مكافحة المجاعات

من الواضح أن المستحدثات التى أُدخلت بالتدريج منذ بداية هذا القرن وبخاصة فى قطاع النقل ، والنقل البحرى ساعدت فى القضاء على بعض ضروب سوء التغذية ، ولكن ذلك لم يتم بطريقة مباشرة وجارية كما تبادر الى الأذهان فى أغلب الأحيان . فقد أصيبت على العكس العقود الأولى من القرن العشرين - وهى امتداد لفترة الثمانينيات والتسعينيات - بعدد من الكوارث المناخية والصحية كما أصيبت بعض الأقاليم الأفريقية على الأقل (فى الشرق والوسط خاصة) بتدهور سكانى واضح ، وازمة بيشية حادة . والواقع أن الحكومات فى افريقيا المعاصرة لم تُعَنِّ إلا حوالى الثلاثينيات بالبنوس الذى أصاب الريف نتيجة وحشية ومتناقضات الاقتصاد الاستعمارى القديم ، تماما كما حدث فى أوروبا فى مسألة الفقر الذى أصاب الحضر وحدث فى كل مكان سواء عند الانجليز أو البلجيكين أو الفرنسيين (ناهيك عن البرازيل فى نفس الفترة) أن كثرت دراسات سوء التغذية ، وظهر مرة أخرى مرض الكواشيورك(١) ، ووضعت البرامج الطبية لمكافحةه.

(١) Kwashiorkor (اسم وطنى فى غانا) سوء تغذية حاد بين الاطفال من اعراضه العجز عن النمو وتغير لون الجلد والشعر ، والأكتيسيا وضغط الكبد وينشأ عن كثرة المواد الكربوهيدراتية وثلة البروتينات (الخرم : انظر الطبعة الثالثة من قاموس ويسترن الدولى ج ١ ص ١٢٥٧) .

وتضمنت الحلول الاجتماعية والاقتصادية المبنية على اقتراحات حكومية تدابير اجبارية . ونحن نعرف جيدا مدى الآثار الضارة على الانتاج الزراعى الاجبارى سواء أكان يهدف الى توفير الأمن الغذائى فى المناطق الريفية أم الى تموين المراكز الحضرية ، ففى ساحل العاج - مثلا - امتنع الفلاحون عن زراعة الأرز فى مقاطعة "بولى" سنة ١٩٠٥ ، وعزا الفرنسيون ذلك الى تحريض أعداء التقدم من عبدة الأصنام ، فى حين أن شوقو أوضح فى المقالة التى استشهدنا بها أكثر من مرة فى هذا المقال أن امتناع الفلاحين لم يكن سوى مقاومة لنظام المحصص الاجبارية التى فرضتها عليهم الحكومة ، إذ فضلوا زراعة الموز على الارز لأنه لم يخضع لنظام المحصص . وتعرض المنيهوت ، وهو محصول اجبارى خاضع للاستيلاء ، لنفس هذا الموقف فى الكنفو البلجيكية .

وقد ساء الجو الاجتماعى السلبى الذى نشأ حول بعض أعمال التنمية الزراعية والمستحدثات الغذائية ، عندما أدت المساعى المقترحة أو المفروضة إلى بعض الأخطاء الزراعية . وجدير بالذكر أن خريطة المسح التاريخى للمحاولات التى تتلمس الطريق فى الزراعة الاستوائية لم تُرسم بعدُ ولذا يجب أن يتسع نطاق هذا المسح ليشمل السنوات الأخيرة أيضا .

ونقول - بصفة خاصة - إن النموذج "الحديث" للزراعة الأحادية (الاكتفاء بزراعة محصول واحد) لا يأخذ فى الحسبان الطابع الهش الذى تتسم به بعض أنواع التربة ، ولا عدم استقرار المناخ ، وهما أمران كان يجب أن يحملهما المختصين على التفكير فى حكمة الزراعة المتعددة المتداخلة وقد أدت الزراعة الأحادية الى عدة أخطاء مشهورة من أهمها زراعة القمح فى أواسط تنزانيا تحت ضغط المنظمات الدولية ، ولكن المجاعة الشديدة التى حدثت فى سنة ١٩٧٤ - ١٩٧٥ أدت الى اكتشاف فوائد السرغوم مرة أخرى . وبدا أن الفلاحين القدامى كانوا من الحكمة بحيث ادخلوا نباتات جديدة فى دائرة انتاجهم خلافا لما توهمه أصحاب التخطيط الحكومى .

ومن ناحية أخرى فإن تداول النقود فى سوق المعاملات التجارية بالمناطق الريفية سواء بتوسيع وتشجيع التجارة الإقليمية القائمة من قبل أو يخلق تجارة جديدة ، أدى إلى مبادرات فى الادارة الاستعمارية لم تُقدر حق قدرها على الرغم من الخطب الرسمية عن الانفتاح على السوق . وما يؤتضح هذه العملية تسمية الارز فى غرب ساحل العاج

وبخاصة بعد الحربين العالميتين . وقد ضاعفت السياسات الليبرالية (الحرّة) بشأن الأسعار من إنتاجه ، بصورة مؤقتة ، وهذا يتنافى مع المشكلات التي لوحظت من قبل في مقاطعة بولى في بداية هذا القرن .

هذا وتسويق المنتجات البستانية التي زرعها الفلاحون في الاقليم المحيط بمدينة كوستر ما نسفيل (بوكافو الآن) في شرق زائير يوضع لنا أيضا الى أى حد يمكن أن يتخذ أهل الريف - الذين التزموا الصمت ازااء قائمة طويلة من الأوامر الاجبارية - مبادرات زراعية عندما تتفق مع مصالحهم .

ومن العقبات الجوهرية التي تحول دون تحسين الأحوال المعيشية (بما في ذلك الغذاء) في المناطق الريفية بأفريقيا ذلك التلازم التاريخي بين "دخال الاساليب العصرية" والقيود التي فرضتها الادارة الاستعمارية ثم فرضتها الحكومات التي قامت بعد الاستقلال .

(٣) الفموض يكتنف عملية التحديث

إذا صرنا النظر عن الأسلوب المتبع في الحقبة الاستعمارية ، والادارة الخرقاء التي أتينا على وصفها آنفا ، ألفينا أن الفموض يكتنف عملية التحديث أى استخدام الأساليب الحديثة ، متى أمعنا النظر في نوعية الغذاء . يضاف الى ذلك أن هذه القضية ليست رقا على المجتمعات الافريقية .

إن الشخصية الفردية التي شجعها استعمال النقود ، وممارسة المهن الحضرية ، والاضغوط السكانية ، والازمات المختلفة ، وحركات الهجرة - كل أولئك يؤدي في أغلب الأحيان الى تغيير وممارسات المجتمع في زراعة الأرض ، وعاداته المألوفة . وقد وصف "جان - يفيس مرشال" التفكك الراهن الذي اعتري الاقليم الواقع في شمال بوركينيا وتدهور النباتات البستانية التي كان لها شأنها في الغذاء القديم مثل بعض الخضروات (من فضيلة الحماض أو الحميض) والهامية ويمكن القول بوجه عام أن التنوع الزراعى تراجع أمام التوسع في الزراعة الأحادية لنبات المرسغوم الأبيض ، بحثا عن مكاسب سريعة . وعموما فإننا نجد أن الناس ينسون الآن الطعام المستمد من المحاصيل البستانية ، والطعام الذي كانوا يجمعونه في العصور القديمة ، في حين تكثر التقارير التي

تحدث عن سوء التغذية ، ويشهد الأسف بسبب الحاجة الى مقادير اضافية من
النيامينات والمعادن ، وعدم استهلاك القدر الكافى من الفواكه والخضروات فى افريقيا .
وقد كتب العالم النهاى جاك ميبج منذ زمن طويل قائلا :

« من الأسف أتنى استطعت منذ عهد قريب أن ألاحظ فى بعض مناطق افريقيا
الفريبة انخفاض الثروة المتاحة التى لا تقاين ، سواء بسبب الدمار (أى تدهور الحياة
النباتية) أو بسبب عدم استخدام النباتات التى سوف ينساها الناس فى النهاية . وقد تم
اجراء المسوح الغذائية ، ولكن بصورة جزئية أو غير كاملة . ولا يزال فى الجغرافيا
الغذائية كثير من الشغرات» .هـ.

وقال "ل . باليه" فى ١٩٥٤ ما يلى :

«إذا انتقلنا إلى الدائرة العملية الواقعية ألفينا تعديلات تطرأ على الوصفات
الغذائية الأوروبية ، فالمنتجات الغذائية الافريقية تخضع لأسلوب الطهو الأوروبى
والعكس بالعكس . وفى النهاية يتم التوصل إلى مزيج وسط بين المطبخ الأوروبى والمطبخ
الافريقى ، دون أن يحصل أحدهما على مكسب من الآخر فى ظاهر الأمر . والواقع أن
العنصر الوحيد الذى يُحتفظ به فى الأطعمة الافريقية هو عبارة عن منتجات من أصل
محلى أو سلع مستوردة من أوروبا . ولكن المنتجات الافريقية بالذات تختفى باطراد من
هذه الأطعمة مثل طعام لا لو ، والحماض من غينيا ، والبامية ، الخ ، وكلها مصادر
هامة لكثير من المواد العضوية والمعدنية ذات القيمة الغذائية العالية . ويشعر الأفارقة
بالقنطة والسعادة حين يفعلون ذلك . لقد تخلوا عن عادات أسلافهم معتقدين أنهم بهذه
الطريقة يؤكدون انتحالهم أسلوب الحياة المعصرية ، فى حين أنهم لم ينتحلوا سوى
مظاهرها» .هـ.

والواقع أننا إذا تجاوزنا هذه اللغة التى تنطوى على معان أخلاقية وجدنا أن المواقف
معقدة ومتغيرة ومتناقضة . فإذا أنعمنا النظر فى تطور الطهو فى بورندى خلال الثلاثين
سنة الماضية للاحظنا تدهوراً فى جمع الفواكه والخضروات ، وانخفاضاً فى وجبة السرغوم
لصالح الأرز ، ولاحظنا كذلك انتشار البيض ، وصيد الاسماك من بحيرة تنجانيقا بفضل
اختفاء المحظورات القديمة ، وزيادة استعمال زيت النخيل طبقاً لما كان الحال عليه ، على

سواحل البحيرة في نهاية القرن الماضي . وقد ظهرت هذه التحولات قبل كل شيء في المناطق الحضرية بين "وسطاء الشقافة" (=المعلمون والمدرسون ومعاونو الادارة بل والسائقون واصحاب المتاجر ، وخدم المنازل) ولا شك أن تطور الغذاء بين هذه الفئات الاجتماعية الجديدة ، المتحضرة والمتقدمة نسبيا ، جذير بالاهتمام ، لأن المدلول الاجتماعي والثقافي لهذا التطور واضح للعيان . وقد سبق ان ذكرنا سهولة تحضير الارز مما يساعد على تحرير المرأة من رقب الاعمال الشاقة . ولكن يجب ألا يعرب عن الهال بعض المفاهيم الضمنية الأخرى : فبعض الأطعمة (الحبز) والمشروبات (البيرة الصناعية أو الخمر) بالإضافة الى المشروبات الروحية الأخرى) تحظى بالاحترام أكثر من غيرها لانساهما بطابع العصرية ، قما كما كانت الهبوب أو الدرنات ترمز الى تضامن الجماعة مع هذا الفرق ، وهو أن هذا التفاوت يخلق اليوم درجة أكبر من التفاوت في الاغذية . وجدير بالذكر أن مقارنة الصفات الغذائية للبيرة القديمة المصنوعة من الدخن أو السرغوم ، بالبيرة الحديثة المجهزة في المصانع ، تساعدنا على تقدير التشوه الذي طرأ على معنى كلمتي "التقدم" و "التحسين" . وتتطلب تغذية الأطفال أيضا قدراً من الاهتمام من وجهة النظر هذه . ونحن نعرف الجدل الذي دار حول استخدام مسحوق اللبن في تغذية الأطفال . ولذلك يجب إجراء تحليل لسن العظام وطريقة الانتقال من اللبن الى الغذاء الجامد . ويستشهد جان رتشي بالتدهور الذي حدث في هذا الصدد بين قبيلة كيكويولو خلال نصف قرن ، ففي العصور القديمة كان الأطفال ينظمون في سن متأخرة ويتناولون مزيجاً من نشاء المرنطة (نبات يستخرج من جذوره نشاء مغذٍ والكبدة المفرومة ودهن العنزة ، والحضروات ، في حين أنهم اليوم يشكون من نقص السعرات الحرارية المؤلفة من البروتين خلال فترة العظام الذي يتم في وقت مبكر .



وهكذا نرى أن وضع الغذاء الافريقي في مكانه التاريخي الصحيح يستلزم مناقشة كثير من التقسيمات والتصنيفات الغذائية التي وجدت من قبل في الزمان والمكان ، كما يستلزم إجراء دراسة شاملة يستعان فيها بمصادر مختلفة للمعلومات مبتدئين بمعرفة دقيقة للمجتمع موضوع الدراسة ، وأرضه ، وأعديته ، ولغته ، ورويته للعالم الذي يحيط

به . ويتعين على الباحث أن يتجرد من الأفكار المسبقة ، وأن يكون قادراً على فهم القوى المحركة والمعوقة قديماً وحديثاً . ويجب الاستعانة في هذا البحث بفروع المعرفة المختلفة ، على أمل الجمع والمقارنة بين تقاليد الفلاحين القديمة عبر القرون المختلفة ، وبين أكثر البحوث تقدماً في العلوم الطبيعية .

جان بيير كرتيان
(مركز البحوث الانثروبولوجية ، باريس)

علم (أكلة لحوم البشر) الانثروبوجاى البرازيلى الاسطورة والأدب

١- البرازيل أرض البهفافات والبن ، هى أيضا أرض أكل لحوم البشر ، هذا أمر مشاع نجد فى كتابات الاجانب والمواطنين منذ أقدم سنى الغزو ، إلى عصرنا عصر المدنية المتقدمة . على مستوى الواقع الانثروبولوجى (أو إن شئنا القول على مستوى الواقع الانثروبوجاى) وعلى مستوى المجاز . كما لو أن المستعمرين من العالم القديم المبشرين بالإنجيل - إذا تناسينا التهمة العامة بأكل لحوم البشر التى وجهها العلماء المستكشفون الأوائل ضد الشعوب البدائية المتعددة فى أمريكا ، مبتدئين بالكاريبيين المتوحشين فى نظر كولومبس - كانوا راغبين فى أن ينقلوا لثيراكروز وسكانها الحقوق المقصورة على هذه «العادات الهمجية لشعب بدون عدالة ولا قانون» التى نسبها هيرودوت - أول اثنوغرافى غربى فى أوراسيا هذا الوقت - لشعوب الشمال الأقصى على الجانب الآخر للصحراء المترامية الأطراف الممتدة إلى ما بعد أرض سكيزيا الذين كانوا يدعون أكلة لحوم البشر . Androphagi . وكما لو أن البرازيليين وحدهم من بين جميع الشعوب والقوميات المتهمين على تعدد خطوط العرض وعصور التاريخ ،

ترجمة : د. فتحى الشنيطى

بممارسات أكل لحوم البشر ، هم وحدهم الذين لم يدافعوا عن أنفسهم ضد الاتهام الشائن ، بل يتباهون به كرمز لاستقلالهم وأصالتهم حين يواجهون بتهديد الاستعمار الدينى والثقافى .

فكيف ومتى حدث هذا "التوافق" للبرازيليين مع أسطورة أكل لحوم البشر ؟ وكيف ومتى قرر البرازيلى فى نهاية الأمر ذلك الذى ولد من لقاء الهندى والأبيض والاسود فى أرض البرازيل Pau Brasil أن يحمل ميراث أكل لحوم البشر الذى جاء فقط من الهندى سواء أكان Tupinamba أو Caete ؛ لم وكيف قرر البرازيلى وهو متهم بأكل لحوم البشر أن يتقبل ذاته كأقنوم حديث - كتناسخ لبرازيلى متعدد الأعراق يمثل على الدوام للهندي قبل الغزو ، متزامنا معه ، الهندى الأصيل باقيا بذاتيا .

ويقينا أن وثائق التاريخ زاخرة بأكلى البشر وأكلى لحوم البشر فيما قبل التاريخ والمعاصرون وقد درسوا على مستويات مختلفة . . . وحينما يختص الأمر بالبدانيين ، أعنى أكلى لحوم البشر فى يومنا هذا ، متعارضا وإن كان بطريقة ما مرتبطاً بأكلى لحوم البشر بالأمس ، منذ الزمن الذى كان فيه الانسان أكلاً للحوم البشر فإن الكلمة الأخيرة للمختصين فى الانثروبولوجيا الطبيعية والثقافية والأنثروبولوجيين ومؤرخى الأديان وعلماء النفس وعلماء التحليل النفسى . وفى دراسة الوثائق وفى قريها من الشعوب التى يصفونها ، يعتمد المختصون فى معظم الاحيان على ما يشهد به الأدب القديم وما يشبه الأدب - حكايات البحارة والمستكشفين فى الماضى مثلا - التى يمكن أن تعينهم أن يخططوا خلال قياس بعض الحالات التى يختلف حفظها من الحداثة .

هذا هو السبب فى أن القراءة الصحيحة ، وليس القراءة اللغوية فقط للوثائق القديمة تتخذ مثل هذه الأهمية ، والسبب فى ذلك أن اللغوى ينبقى أن يهذى المختصين فى الدراسات الأخرى الذين يبعثون حقائق ، ولكن ليس لديهم إلا وثائق من الدرجة الثانية أو

الثالثة أو شهادة مشكوك فى صحتها وبخاصة من وجهة نظر النص الذى بين أيديهم . ومسألة دقة النص مسألة أساسية ، ففى المجال الخاص الذى يعيننا هنا ، أهنى عرف أكلى لحوم البشر كمعصر دائم فى ثقافة الهندو البرازيليين ، نلاحظ مثلا أن الباحثين فى الإثنولوجى أو الأنثروبولوجى يكاد اهتمامهم أن يقتصر على الفحوى التاريخى للوثائق ، التى تمثل لهم نصوصا أو شهادة بسيطة ، وحتى أشدهم جذبة يقف موقفا اللامبالاة من صورتها ، من اللغة التى كتبت بها ، من الأسلوب ، وباختصار ، من معناها الحقيقى . وحين اقتبس "فولهارد Volhard" من بيجا فتا Pegafetta استخدم طبعة فورستر وسبرنجل Forster & Sprengel دون أدنى اهتمام بالأصل فى وثيقة امبروسيان Ambrosian أو نسختها الفرنسية المرجحة ، وهى أساس الطبعة الرئيسية لسنة ١٥٢٢ . وبالمثل ، عندما درس آرتر Arens وريما كذلك من سلجوا عمله ، شهادة هانز ستيدن Staden† مستخدمين الترجمة الانجليزية لسنة ١٩٢٩ كانت القيمة الوثائقية لهذا الكتاب المشهور هى التى استأثرت باهتمامهم . فلم يبالوا أية مبالاة ببعدها الأدبى ولا انشغلوا بمعرفة من الذى قام بالرسم المشهورة بها فى الكتاب ولا كيف قام بها ، بحيث جعلته الانجيل غير المنازع لأكلة لحوم البشر فى الأدب ، وهى فضيحة فى كل الأزمان وفى جميع الأقطار .

هذا هو السبب فى ظهور الوجه الثانى للمشكلة ، وهو ما يدعى موضوعية رجل العلم . فأيا كانت موضوعية الباحث ، وأيا كان وعيه بالوقائع ، فليس أقل صدقا أنه يأبى بأيديولوجية محددة بنظرة معينة للعالم التى إذا لم تتحكم فى تأكيدات العلمية ، فهى على الأقل توجّه اختيار حقل بحثه . ونحن اللغويين ، مشغولون كذلك على هذه النظرة للعالم ، نحن الذين نعد النصوص أو إذا شئت ، تقوم بمهمة المرشدين - على المستوى النقدي مثلما على مستوى رمزيته اللغوية - نحو التفسير الصحيح للنصوص ، الأساس لكل بناء علمى لاحق .

٢- بهذا الصدد يمكننا أن ننوه بوثيقة معاصرة . فقد روت الصحف الإيطالية أنه فى يوم الاثنين ١٧ أغسطس ١٩٨١ ، فى أخطر قسم فى سجن سردينى ، طعن أربعة نزلاء بالمدينة أحد السجناء حتى الموت وكان يعتبر بالاجماع "السيد" المطلق للنوادى الليلية فى "ميلانو" . وبالتالي مزقوا جسده إربا وأكلوا بعض أجزائه . وفى تعليقاتهم على الحادثة تحدث المحررون عن مذهب أكلى لحوم البشر ، وعن "رقصة رهيبة مرعبة تمثل الموت وعن "انتهاء سلطة السيد" العنف الوثئى" .

وصف من هنا القبيح ، قد يكون عند الأنثروبولوجيين فى المستقبل وثيقة عن نزعة أكلة لحوم البشر الايطاليين ، يمكن أن يقرأ على مستويات مختلفة. فالقراءة الأولى قراءة تفلسفية تحليلية خالصة ، قد تتيج لنا أن نرى فى أعمال السجناء علامات على "حب" شديد السطوة للسيد وما تبقى من طقوس أكلى لحوم البشر تتجه إلى نقل الموهبة القيادية لدى انسان إلى مدعريه ، أو بالأحرى ، من حيث انها يمكن اعتبارها على أنها نهاية لنزعة أكلى لحوم البشر وليست بداية لها ، أو إلى أطفالهم . بيد أن قراءة ثانية هى أيضا ممكنة ، هى بوجه خاص عرضية ومركزة على الخرافة ، ومثلها كما يقدمون لنا عن طريق الراوى . وينهى أن ننتبه إلى أن الصحفى الذى لم يكن حاضرا عند الحادثة ، يستخدم تعبيرات مثل "الطقوس الكاثيائية" "والعنف الوثئى" لوصفها . هذه الكلمات تدل على حضور الذكريات الأدبية فى إعادة البناء الذى يقوم به للقصة .

وعلى ذلك يجب أن نسأل : أى جزء من تنفيذ الطقوس كما يوصف لنا ، ينتمى إلى تقليد السارك البدائى بواسطة المنفذين المحدثين على أيامنا ، وأى جزء على العكس ينتمى إلى إعادة بناء والقرار بنماذج أفعالها عن طريق الصحفى . مثل هذه التجربة الغريبة جدا منا فى الزمن ، يمكن أن تخدم على جميع المستويات فى تفسير التقارير الخاصة بأكلة لحوم البشر التى كتبها قدامى الصحفيين .

٣- إن موقف المستكشف البحار الأوروبى من العالم الجديد الذى اكتشفه (الأرض

وسكانها) موقف مزدوج . فالآخر ، الهندي العادي الذي جاء لبلقاء متسلحا فقط بسنابجه ، ولا يهم أن يكون اللقاء مع كولومبوس أو مع "بيروقاز ديكامينها" ، فإن إطار الكشف هو نفسه دائما هو "الهمجي الصالح" والمناظر الريفية التي تكتنفه هي الفردوس المستعاد . أو الآخر ، ذلك الذي لم يشارك في الدين الحق ، الوثني أكل لحوم البشر ، هو "الهمجي السيئ" ، أو الشيطان ذاته الذي بعد انتصاته للفردوس الأرضي أصبح أخيرا السبب الرئيسي في إقامة الجحيم على الأرض .

هاتان القضيتان لهما أصول بعيدة ، قبل اللحظة التي لوحظتا فيها في القارة الأمريكية بيد أن الصياغة التي صيغا فيها في عصر النهضة تخلع عليهما كرمسا يقيد فيما بعد كل حكم في الموضوع . وثمة نصين مشهورين يسهان اسمهما : نضل من أي شيء آخر - وربما أيضا أكثر من الخطاب المشهور والمتجادل عليه من ، سبوتشي الى بير سودريني Vespucci to Pier Soderini - إلى البلورة الأدبية وضوع أكل لحوم البشر البرازيلي . وفي نفس الوقت وبالذقة بسبب طبيعتها الأدبية اسهمت في نقل هذا الموضوع الى اسطورة وجعلت له قيمة موضوعية ، حتى وإن كانت تنطق في سجل استعاري وفي روح سخرية ضد الأوروبيين:

أول هذين النصين هو ذلك (١٥٧٢ - ٧٣) الذي خصصه مونتاني في الفصل الخامس والثلاثين من الكتاب الأول من مقالاته لأكلي لحوم البشر : نص وحيد نجد فيه قضية الهمجي السيئ ، الشيطان أكل لحوم البشر كما يعلن عنه في العنوان ، يبدأ ويتحول الى همجي طيب ، الاتسان الطبيعي ، الذي يتعارض معه الانسان المتحدين السلبى ، الذى يمثل كموجود متحل ، يهوى من نبلة الأولى vir a diés recens . هذه الفقرة طالما اقتبست وعلقت عليها في ذلك الامتحان المعاد ، حتى في النص الخاص بنزعة أكلي لحوم البشر البرازيليين ، قد تبدو تافهة . ومع ذلك ، فإن هذا الضوء الجديد

على وجه الدقة يتيح لنا أن نكشف عن اللطائف الجديدة ، وبالتالي السخریات التي لا يشك فيها .

فعندما كان فی التاسعة والعشرين من العمر ، وفي روان Rouen† مع الجيش الملكي ، الذي جاء ليتنزع المدينة من الهوجونوت Huguenots ، أتيت لمونتاني الفرصة ليرى الهنود الذين سيقوا هناك من البرازيل لإشباع فضول الأوروبيين فضلا عن ذلك وفي مناسبة مختلفة كان الى جانبه . "رجل عاش عشر سنين أو اثني عشرة سنة في ذلك العالم الآخر ، الذي اكتشف في عصرنا ، في المكان الذي أرسى عنده Ville-goignon† ، والذي سماه فرنسا القطب الجنوبي (١٦)" هذا الرجل هو الذي أفساد مونتاني عن طبيعة هذه الأرض اللامحدودة : لم يكن يعرف ما اذا كانت هي اطلاتيس افلاطون أو الجزيرة الخسبة التي اكتشفها القرطاجينيون وراء دعومات هرقل كما روى ارسطو . ويمكن الوثوق بالرواية لأنه كان رجلا بسيطا خشنا ، وهي حالة ملائمة لإعطاء شهادة صادقة ، وعليه القوم هم اشد الناس فضولا ويرون أكثر . ولكنهم يعلقون ، ولكي تقوم تفسيرهم فهم لا يستطيعون إلا أن يعدلوا في التاريخ بعض الشيء . وهم لا يعطونك الأشياء البتة كما هي في الواقع ، وإنما يشوهونها ويلبسونها القناع الذي يروق لهم ولكي يضمنوا حكمهم ويجذبونك اليه يظلمون ويضخمون . فالمطلوب ضرورة إما رجل أمين جدا أو بسيط إلى الحد الذي يجعله غير آخذ بالابتكارات الباطلة ، ورجل كان مثل ذلك . فضلا عن ذلك فقد بين لي بحارة وتجارا متعددين عرفهم خلال رحلته . وبذلك فأنا قانع بهذه المعلومات غير متسائل عما عسى أن يقوله راسم الخرائط عنها :

لقد استمد "مونتاني" على وجه الدقة الاقتناعات التي جعلت فصله عن أكلي لحوم البشر ، أحد كلاسيكيات أدب جنة عدن اليوم ، من بعض المحادثات مع شاهد بسيط "فقط" وعنوان الفصل ذاته ، الذي يلوح أنه يرمي إلى موقف حكم من الأوربي الأبيض

نحو الآخر ، غير الأوروبي ، عنوان مضلل . وبالفحص الأدق يظهر أن السخرية الكاملة بالنص مبنية على مواجهات : نص الهمج ضد غير الهمج وتبادل القيم بين عنصري الاقتران (الهمج وغير الهمج) . ولا يفوت أولئك الذين ألفوا الأدب الاسباني البرتغالي انه في تلك السنين عينها بفضل توسع الآفاق بين اعمدة هرقل ، فقد الأوروبيون سيطرتهم ، وفقد البحر المتوسط مكانه كمركز للعالم Camoes والهج والهج من الشرق معلقا على Nigra sed Formosa يقترح بأن يفسر لعهد الهمجي con quem andava de amores na india نفس التصويب لدلالات الألفاظ :

Pretitdao de Amor

Tao doce a figura

Que a neve lhe jura

Que trocara a cor

Leda mansidao

Que o siso acompanha

Bem parece estranha

Mas barbara nao

وما برحت سخرية "موتشاتي" أشد حذقا : قمعتها بمقاله الذي يواجه فيه الأمريكى الهمجي أكل لحوم البشر بالأوروبي المتحضر ، وريث روما ، يبدأ بأن يستدعى كنسودج لليونان مثل فيليب المقدوني أو Pyrrhus of Epirus "كان الهمج من الرومان .

» عندما ذهب Pyrrhus إلى إيطاليا ، بعد أن رأى أمر الجيش الذي أرسله الرومان ضده : قال : لم اعرف أى هج هم هؤلاء (كانوا اليونانيون يطلقون ذلك على جميع الأمم الأجنبية) ولكن تصرف هذا الجيش الذي اراد ليس تصرفا هجيا بالمرّة

وتتغير الأزمان واليوم يخلص مونتاني ، بعد سماع القصص عن الهنود البرازيليين
التي زوده بها راويه :

"وإذا أعود إلى حجتي ، أجد أنه ليس ثمة همجي أو وحشي في هذه الامة. ما لم
يكن ما يدعو كل إنسان همجيا ، هو ما لا يتسجم مع أعراقه" .

والهندي ، الانسان الطبيعي الذي ما يرح لاصتا بسذاجته الأصلية ساكن في قطر
« بهيج معتدل الحرارة » حيث يندر أن تجد شخصا مريضا أو حتى رجلا عجوزا تساقطت
أسنانه واصابته الرعشة ، الهندي الذي يعيش في جماعة ولا يعرف التجارة أو الحطبات
، الاحياء وموظفي السلطة ، التعالي السياسي ، الفنى أو الفقر ، العقود ، الموارث ،
التقسيمات ، العمل مالم يكن لذة - الملابس ، الزراعة ، المعادن ، الذي يأبى الكذب
والخداع ، والبخل ، والحسد ، الرياء ، والذي لا يمكن حتى أن يدان لزرعته إلى أكل لحوم
البشر .

"وبعد معاملة سجنائه معاملة طيبة لمدة طويلة ، وتزويدهم بجميع وسائل الراحة
يدعو الزعيم إلى اجتماع عظيم لعارقه وهو يقيد إحدى يدي سجينه بحبل ، يسك هو
بطرفه على بعد خطوات قليلة ، ويعطى ذراعه الاخرى لأعز صديق له يسكها بنفس
الطريقة ، وفي حضور الجمعية يتولى الاثنان معا قتله بسيف . . وما إن يتم ذلك حتى
يتولى الجميع أكل الشواء ، ويرسلون لأصدقائهم الغائبين أنصبتهم . وما ذلك كما يظن
البعض ، للثقور ، كمن هو الشأن عند سكان سكيرزيا ، وإثقا تشيلا لأقصى درجات
الانتقام"

ولا انقطاع في الصوت الهادئ للفيلسوف بينما يروى هذا المنظر الأثوودي لاستعادة
عدن ، ولو أن أولئك الذين دعوا بالموحشين قد ضاعفوا من شراستهم ووحشيتهم فيما

بعد أثناء احتفالات اندهاشهم المنتصر ، فما كان ذلك إلا لأنهم قد دفعوا إليه بواسطة همج حقيقيين ، وهم الغزاة البرتغاليون الذين اعتادوا أن يسددوا لأعدائهم موتاً مفرغاً وتعذيباً بشعاً . وفي نزاهة مقال موتشاني تستشعر ظهور الاستياء القديم الذي غذاه المحتلون الفرنسيون للدائرة القطبية الجنوبية صوب البرتغاليين المستكشفين الأول والغزاة لأرض Pau brasil ، ومع ذلك فالنتائج (وانعكاس معنى اللفظ همجي) ، قد انتهت بإقحام كل الأوروبيين بلا تمييز .

"يمكننا على ذلك أن ندعومهم همجا في نظر قوانين العقل لا في نظرنا نحن الذين نتخطاهم في جميع ألوان سلوك الهمجي" .

٤- وعندما نقارن الرواية التي أدلى بها براوية "موتشاني" (وهي رواية معروفة لنا من خلال كلمات الفيلسوف والتفسير الأفلاطوني الذي يعطيه لها) مع شهادة نفس الفترة التي تتصل بمبادئ (الكانيبالية بصفة جوهرية) الهنود البرازيليين فميل إلى الظن بأن هذه الشهادة تستحق حقاً التصديق ، إلى الدرجة التي تلقى عندها روايته مع الأخيرة (التي تعتبر ، لنفس السبب وبالتبادل قابلة للتصديق) . واتفاق الروايتين نشعر به بوجه خاص في ترتيب النتائج : القبض على المسجون ، معاملته معاملة طيبة ، دعوة المجلس للانعقاد ، الطريقة التي يربط بها ، تنفيذ الإعدام وطهيه وتقديمه في عيد الحب الذي يتلو ذلك ، و"معنى" الحفل . وأياً ما كان ، فعندما نعرف أن عدداً قليلاً من الأوروبيين أتيح لهم قبل هانز شتيدن † Hans Shtaden ، الفرصة للحياة مع الكانيباليين وعادوا لوطنهم بعد ذلك ، لبروواً مغامراتهم ، يمكننا أن نسأل ، إذا كان ما يرويها لنا الشهود ، كل منهم بأمانة ، يمكن أن يكون مجرد استعادة لشيء سمعوه ثم حولوه إلى أسطورة ، بكل ما فيه من خرافة بنظامها وهيكلها الذاتي . فتاريخ Wahrhaftigehistori تأليف Staden معروف جيداً . وقد ظهر الكتاب في ماربرج Marburg في أوائل مارس ١٥٥٧ ، وكان نجاحه بين الجمهور نجاحاً عظيماً بحيث ظهرت طبعته الثانية في

سبتمبر نفس العام ، بينما ظهرت طبعتان أخريان ، ربما غير مرخصتين أيضا في ١٥٥٧
، في فرانكفورت .

وثمة كتابات عديدة تكتظ بالافتراءات قد ساهمت في الخط المتفرد للبلاد الألمانية
دون شك ، في نص يبدو أنه بدون صفات أدبية مميزة أو على الأقل صفات أدبية
مقصودة ولكنها في الواقع تأخذ بهذا شاعريا بسبب طبيعتها بالغة الإيجاز والمباشرة .
وقدترتها على أن تجدد معنى كلمات كل يوم بأن تظل بعيدة عن التأنيق الذي كان لا يزال
حاضرا في الأعراف الأدبية للعصر ، بما فيها العرف الألماني الآتي من الإصلاح اللوثرى
الصارم .

والعنصر الأول في نجاح الكتاب أتى دون شك من مظهره الخارجي : فإن مجرد بسط
عنوانه « تاريخ ووصف صادقان لبلاد الهسج ، العراة ، الوحوش ، أكلى لحوم البشر »
تستدعي للذاكرة "الهسجي" الرائع وقد سكن مع الغيلان آكلة الاطفال ، الذين كانوا
دائما أحد الافكار المهيمنة على الروح الألمانية الجماعية . نحن نحتاج فعلا الى أن نذكر
بالقصص القاسية - وكوايمس طفولتنا - عن «توم زمب الماكر» الذي يعد وجبات من لحم
أفراد الأسرة ، بخداع القول بحيث يأكل غولاته الصغيرات ، أو هانسيل وجريتل Han-
sil & Gretel ، اللذين يجبران على السمنة داخل قصصها بحيث يقدوان وجبة طعام
للساحرة العجوز قصيرة النظر .

ويبدو أنه ثمة عنصر حاسم آخر في غناء كتاب Staden Buchlein هو السلسلة
المشهورة من النقوش التي يحويها . والتي قام بها فنان مجهول من اشارات مباشرة من
شعبدن Straden دون شك ، وهي تصور بواقعية ساذجة ، وإن لم تخل من ذوق سليم
، سلسلة كاملة من المناظر : دائرة من النساء "الهسجيات الحسنات" مزودات بحمال
عدن ، اللاتي يعددن - وقد تحلق حولهن أطفالهن - الشراب الذي يصاحب الوليمة ، أو

فريق من الكاثوليكيين ، رجالا ونساء ، يجهزون على سجين مقيد بحبل فى لحظة نزع أحشائه . ويظهر الصبية يأكلون رأس السجين من مرجل يتحلقه شباب الاثروباجى ، وقد غرسوا أصابعهم بين العظام المبعثرة على الأرض ، بينما على الجانب الأيمن يقف شتيدن (Staden) بالحروف الأولى لاسمه على رأسه) وأعضاؤه اليسرى مخفاة فى تواضع تحت ورقة التين ، عاتلا يديه فى صلااة ضارعة لا جدوى منها .

والى الحد الذى تسهم فيه الطبيعة المزودة للوثيقة ، نجد أن النص المصاحب للنقوش ليس أثل إحياء . فالجزء الأول يظهر كشهادة لشخص قد خبره . ويقص شتيدن مغامرته المفزعة بصيغة المتكلم فى خضوع إنسان يقدم شيئا على سبيل التبريد فى كنيسة عرفانا بالبركة التى تلقاها . والجزء الثانى دراسة علمية على غرار تلك النماذج التى لمجدها لدى كارديم أو جابريل دى سوسا Cardin or Gabriel . . . التى أعطى فيها شتيدن، فى صيغة الغائب "عرضا موجزا ولكنه صادق لحياة وأعراف سكان وادى الامازت" الذى كان هو سجينهم . وليس ثمة شك فى أن قيمة هذا التوزيع للموضوعات التى يتناولها (الثانية تخدم فقط الرسوم التى يعتبر النص تعليقا عليها) يمكن أن تنسب لجوهانز درياسندر Dryander Johanes وكتابه "genant Eychmam" ، التى كانت كلماته المتجاوزة فى المقدمة موضع أسف فى معظم الأحيان . وغلاف الكتاب وفيه رسم لهندي يأكل قدما بشريا . بينما هو يسترخى فى أرجوحة شبكية أعلى مجمرة نحاسية حيث تشوى ثلاث أرجل ضخمة ، هذا الغلاف يدل من البداية على الموضوع . بيد أن النص مؤلف تأليفا حاذقا بحيث يظل الانسان يعجب حتى النهاية وهو يزداد كرها ، من سيؤكل ومن لن يؤكل . فالتصية مرقمة بوصف اللحظات الهامة لوليصة اللحم البشرى :

"عندئذ تم تقطيع أوصاله وقسم لحمه على جميع الحاضرين حسب العادة. وأكلوه كله فيما عدا الرأس والأعضاء ، التى أحسوا نحوها بالكراهية حيث كان مريضا ، بعد ذلك

جست خلال اكواخهم ، وفي واحد منها رأيتهم يشيرون الأقدام ، وفي آخر الأيدي ، وفي ثالث أوصال من الجزء » .

وهذا الوصف العلمى للوليمة الأنثروبولوجية فى الجزء الثانى :

« ولقد أمسكت النساء قورا بالجسم ووضعنه فى النار حيث سلخنه وجعلنه كله أبيض بسد فتحة الشرج بقطعة خشب بحيث أن شيئا لا يمكن أن يخرج . ويجرد سلخ الجلد . تقدم أحد الرجال وقطع القدمين فوق الركبة وانتزع اللراعين من الجسم . واقتربت النساء الأربع وأمسكن بالقطع الأربع وجرين حول الكواخ وهن يهتفن فى بهجة . ثم فصل الفلاحون الظهر والردفين من الجزء الأعلى للجسم ووزع الأكل بين الفلاحين . ولكن النساء احتلفن بالأطراف : فهن يغلينها ويحصلن من مرقها على حساء يدعى المينجار Mingau يشربنها مع الأطفال أما عن الأطراف فهى تزكل شأنها شأن اللحم المحيط بالجسمة ، ويأكل الأطفال المخ ، واللسان وكل شئ آخر يمكن أن يجلده » .

فى هذا الوصف الهادئ للإجراءات الماثلة فى جميع النقاط لتلك التى يمارسها الناس « المتحضرون » على حيواناتهم ، ثمة صفات أدبية لا تنكر : معالجة الخبير فى قطع اللحم ، تفاصيل إعداد الحساء للأطفال والمرضى بواسطة الأم . ولاشك أن الايضاحات المصورة للفنان الساذج ، التى تأتى مباشرة قبل النص هى هنالك لتعضيد الطبيعة للمنظر يدين الفنان لنص شتينن Staden وإلى أى حد يدين شتينن للفنان ، فى تفسيرنا الحالى ؟ .

٥- وأحد الرسوم المشيرة للاهتمام فى متحف Museu de Arte Antiga in Lisbon فى انتيجا فى لشبونة Verdes Janelas ، رسمة فنان مجهول ، ولكن يظن البعض أنه ينتمى إلى المدرسة البرتغالية (فى النصف الأول من القرن ١٦) . واللوحة الترتيبية هى تمثيل تقليدى للمجسم فى وسطها مرجل ضخم تعلقه أسنة الذهب ، وفيه يطهى خمسة أشخاص علمانيون ودينيون . وحولهم شياطين يمثلون آئين آخرين ،

وبخاصة امرأة تشبه شبيها غريبا صورا نساء الهنود الأثروبوناجين التي تزين كتاب شتيدن . وهن يستخدمن وسائل فنية أرقى ، يزينن أحشاء ضحاياهن ، ويملأن أفواههم بسائل مشتعل ويستخدمن الحداثد والسلاسل والكماشات المحماة . وأحد الخصائص المتفردة للرسم ، بالغ الروعة تصويرها (نحن نذكر فورا في بوش Bosh ، وإن كان جموح الخيال أقل والنزعة الواقعية أكثر سلاجة وغلظة) هو أن على الأقل اثنين من الشياطين المتثلين من الهنود ، وهم على الأرجح - إذا حكمنا بالشيطان الحارس ، العاوى ، والذي تزينه جلود حيوانات علي رأسه وذراعيه ، يضرب الفتاة الصغيرة في صدر الصورة - من التوبينامباس (سكان وادي الأمازون) البرازيليين Tupinambas of Brazil . أما الهندي المرتدى للإيسه والذي يتحكم في كورس أحمر في المنظر من أعلى ، مشبرا لمكانته ، من الأصعب تحديده ، ربما من المكسيكي ، الذي يرتدى رداء رأس من الريش .

كان الهندي الغطى بالريش قد ظهر في الصور لسنوات قليلة من قبل حوالي سنة ١٥٠٥ بواسطة فنان برتغالي وفي منظر تقليدي آخر - ذلك هو منظر «عبادة المجوس» في كاتدرائية فيزو Adoration of the magi in the vizeu cathedeal - حيث مع ملامح الهمجي الطيب لأول مرة في الرسم الأوروبي ، مثل الفنان المغاربة من ذوى الأرومة العربية والبربرية في مجموعة المجوس . وفي فترة قصيرة انتقلنا من الهمجي الطيب لكامينها Caminha إلى الهمجي السيئ لهانز شتيدن Hanz Sta- den ، وأندريه شيفيت وجان دي ليري من الانسان الطبيعي إلى ماكينايا Mac-unaima وينمسا في الفكولوج الكاريبي والدين الكاريبي يمثل هذا الماكونايا ذاته الإله الأعلى ، والروح المبدع فقد تحول بسرعة إلى معارض للإله ، إلى إله للغير ، أعني إلى شيطان في التفسير الجيزوتي والفرانسيسكاني . وذلك عندما بدأ طريقه كبطل زائف وهو الطريق الذي قاده إلى عتية الحداثة وجعله رمزا لمصادرة أوروبا من خلال مبتكره الجديد Mario de Andrade ذلك كان هناك الفترة الفاصلة الهولندية ، التي سنشير

فيها فقط إلى الرسم الشهير لأيكوت A.Ekhout الذي كان في سنة ١٦٤١ محل إعجاب وتسلية أوروبا : يمثل الكانيبالي تابويا Tapuya وهو يتهاذى بشقل عبر محيط عدنى من الأنبله ، والحضرة عاريا ، يلبس صندلا ، ويحمل في يده اليمنى الجزء الأمامى من ذراع ويد عدوه المتهمتين ، وفي حقيبة الظهر على كتفه توجد قدم هذا العدو ، وهي قطعة مختارة ربما يحتفظ بها لرفيقتة . ولكن هنا نحن بعيدون عن العرض الواقعى للأحداث ، وفي صميم اللهر الكانيبالي ذلك لأن الهندي الكانيبالي لديه دون لبس ، قسما الهولندي المفتول المضلات .

٦- ربما كان ذلك البعد الأدبي للشهادة عن الكانيباليين البرازيليين هو الذى يزودنا بأول مفتاح لتفسير حركة الانثروپاجى الحديثة فى البرازيل التى كشفت سنة ١٩٢٨ عن بلاد جديدة منذ الأزل لم يمسسها أى تأثير أوروبى حيث الضحك المرعب لشخصيات مثل « ماريو دى أندراى » Mario de Andrade ، والكاتارا ماكادو Alcantare Machado ، وأوزوالد أندراى Oswald de Andrade يجلجل فجأة . إنها جاذبية القصص والتأويلات التى نقلها المفكرون عن منزلة موتاننى الرفيعة أو الاهتمام بالشاهد الأول مثل هانز شتيند Hans Staden . إنها حالة البراءة والأصالة التى تحيط بهؤلاء الهنود فى أعيننا ، سكان عدن البدائية الذى يمكن الاحتفاظ بطهارتهم إذا تحى جانبها المنتصر الأبيض . وربما كذلك البعد الساخر الذى به يتخذ الشرير ، و«الهمنى» - لدينا اليوم تلك التفسيرات القائلة بأن عصر النهضة ترك لنا من هذه العوالم المكتشفة حديثا هذه الرسوم الفجة للهنود الذين يشرون ويغفلون الأعداء ، أو الجحيم الذى يقطنه شياطين الهنود . ربما كان كل ذلك هو الذى دفع بالبرازيليين المحدثين أن يمدوا استعاريا الجلد اللامع لأسلافهم الكانيباليين . لم كان البرازيلون الذين يرقضون أوروبا والغازى الأبيض ياكلون أعداءهم البرتغاليين ؟ .

لقد علمنا «فرويد» من خلال «فريزر» أن كانيبالية البدائيين تجد تبريرا لها فى

معييار الاتئما : «إذ تئمئل فى ذواتنا عبر تناول أجزاء شئص ، بأننا أيضا نملك صفاته» (٣٤) هل هو يقترح أيضا ، بتماثل الأب مع الحيوان الطموطى الذى التهم جماعيا بواسطة جماعة أعضاء نفس القبيلة ، إنه فى الوليمة الطوطمية ، ربما . المهرجان الأول للانسانية» ، ندرك تكرار وتذكر هذا القتل الأول للأب الذى بسم نهاية نظام القبيلة : وهو نظام أبوى استبدادى :

«فى يوم من الأيام اجتمع معا الاخوة المظروون ، وقتلوا الأب والتهموه ، وبذلك وضعوا نهاية للقبيلة الأبوية . وقد جرأوا وهم متحدون أن يدركوا ماكان مستحيلا لفرد واحد . أما أن يلتهموا الأب المقتول فهذا أمر واضح حيث أنهم كانوا كانيابيلين همجيين . فالسلف العنيف كان دون شك هو النموذج المحسود والمهوب لكل عضو من القبيلة الأبوية . وعلى ذلك فبالتهام الأب أدركوا تماثلهم معه ، وكل منهم يتلقى بعضا من قوته» .

فتمت وكيف وضع البرازيليون نهاية «للقبيلة» بحيث أصبحت البرتغال البلد الأم بالنسبة لهم تفال ؟ فالافتراض القائل بأن الهنذى عنصر مميز للبرازيلية بيتما كل شىء . يحدث ، على العكس ، ليجعل الرجل الأسود الكون الأساسى لواقع عنصرى مركب ، لهذا الافتراض مرحلتان :

فى أولاهما ، فى القرن ١٩ ، البحث الرومانسى فى كل بلد أوربى وأمريكى عن خاصيته الوطنية ، رأت البرازيل نفسها - المتحدة على صيحة ابيرنجا (الاستقلال أو الموت) والامبراطورية الدستورية - نفسها فى الهمجى الطيب الهنذى للقرن ١٦ ، وأنه العنصر الأصلى الشفرد فى عناصرها العرقية الثلاثة بالنسبة للأبيض المهاجر والأسود المستورد . لقد كان التاج ذاته الذى قدم بالنموذج . قفى سنة ١٨٢٥ فى المرحلة الأولى لما يمكن أن ندعوه تقبلا وتسلما لمقالييد الأمور صور الامبراطور يدور الأول نفسه كملك أوربى يحمل على صدره برازيليا حرا ، مجسنا بواسطة امرأة هندية مريشة . وبعد مرور

سنتين قليلة ، فى المرحلة الثانية وهى مرحلة تعيين الهوية ، نجد أن الامبراطور بيدرو الثانى - ملهما بـ نموذج هنود الجواتيموزين المكسيكيين - قد خلده ديبرت Debret ورسام بطولات ناهليون بقسمات أحد الجواتيموزين مبعوثا من الموت ومرتديا عباءة صفراء بـ ريش الطوقان (طائر أمريكي ضخم المنقار) ورمزا للاستمرار التاريخي بين الامبراطورية والكاسيك (زعماء قبائل فى المكسيك) البدائيين . وفى نفس عملية «الهضم» (حيث نستخدم استعارة أنثروپوجية خاصة) للتاريخ الوطنى ، نرى نبلاء البلاط - متحدين لأوروبا وللمتغطرسين من الغزاة البرتغاليين - يأخذون أسماء هندية لها موسيقى دخيلة ومشيرة : بارون إيتاماركا ، ماركيز سابوكاي ، ماركيز ماريكاه ، الفيكونت أراجواي ، بارون بارانانيكابا .

ولكن فى هذا التوفيق أو إعادة تجسيد الهنـدى فى الاجراء الأعم للاكتشاف الذاتى للبرازيل . ليس هناك مكان للهنـدى الأنثروپوجى ، مثلما تحدد وصفه فى البداية فى القرن ١٦ . فالهنـدى البرازيلى الرومانسى - كهنود التامويو كما ورد ذكرهم لدى كوناكالفس دى ماجال ومثل هنود التيمبيراً أو التوبى لدى كوناكالفس دياز أو الجوارانى لدى ألتكار - ظل شخصية متعارفا عليها ، ورمزا مستوردا من النزعة القومية الرومانسية الأوروبية قد صور فى «كلتيش» لـ تاشيز أوف شاتوبريان المتفاخر . كذلك أليينكار مؤلف «جوارانى» (١٨٧٥) : الذى يعتبر اليوم رائعة الأدب الهنـدى فى البرازيل، سيعلم هو نفسه أن كوبر Cooper ورائعته موهيكان Mohican قد تبادوا واقعية مقارنة بشخصياته البالغة التمثيل

وبعد مخاطرة المكتشفين الأوائل وإعادة تفسيرها فى القرن ١٩ فى اصطلاحات قومية ، يبنى لنا أن ننظر «الاكتشاف الثالث» والنزعة الهندية المحدثـة فى القرن ٢٠ المضادة للنزعة الأوروبية التى جلبها معه للهمجى الطيب المتعارف عليه لكى يفرض نفسه ويتعارض مع همجى اليوم السيئ: وهو أكثر تعارفا حيث أنه ساخر ومثير . وعلى ذلك

فإن الروايات بين جزئى الخطاب اللذين يبدوان عامة فى الاختلاف أو على الأقل يتسميان لسجلين متميزين : الخطاب الأنثروبولوجى فى جانب . والخطاب الأدبى الخالص (أو الاستعارى) فى الجانب الآخر . ينبغي ألا يكونا متناقضين . وكما حاولنا أن نبين ، هناك فوق كل اعتبار رابطة أدبية بين الكاتيبالية الحقيقية التى فسرها عصر النهضة ، وبين الكاتيبالية الاستعمارية لحداثة القرن العشرين . فلذا وصلنا بالاضافة إلى ذلك إلى المعنى العميق للمشكلة ، سنرى أنه رمزية بصورة فائقة وأن الرمز (استيعاب الآخر لكى يكتسب فضائله بتحويل التابو (المحرم) إلى الطوطم أو للانتقام وتأكيد الاستقلال) هو دائما نفسه . ودون أن ندخل فى الاعتبار أننا لن يمكننا أن نفهم شيئا من الأنثروبولوجيا البرازيلية الحديثة ، وموزها وطقوسها ، ما لم نعرف السوابق التاريخية للقرن السادس عشر .

٧- وإلى اليوم ، بعد خمسين سنة تقريبا ، يعتبر الأنثروبولوجى الحديث ، فى نظر النقاد البرازيليين ، أحد الحركات الأشد أصالة فى مجال الطليعية ، إحدى الحركات الأشد جذرية وثورية فى عصرنا . ففي مؤلف بعنوان له مفزاه «عن العقل الأنثروبولوجى : أوروبا تحت وطأة الالتهام» الذى ظهر سنة ١٩٨١ خط لنا «هارولد دى كامبوس» وهو شاعر وناقد من الرواد الواقعيين ، الطريق الذى اتخذته الحركة ووضع العلاقة (وطنى / على) بطريقة جديدة ، عبر ثقافة أمريكا اللاتينية وبخاصة البرازيلية .

«إن الأنثروبولوجى الأوزوالديه فى العشرينيات ، هى انعكاس على واقعة الالتهام للتراث الثقافى العالمى بنظرة ناقدة ، مطورا لا فى منظور مدعن استرضائى للهمجى الطبى ، بل فى منظور محذر من السحر ، للهمجى السيمى الأنثروبولوجى الذى يلتهم البيض . وهى لا تجلب إذعانا (للتعليم الشفوى بالسؤال الجواب (Catechism) ، ولكنه تقل الشفاعة ، أو بالأحرى ، «نقل القيم من طرف إلى آخر» نظرة نقدية للتاريخ كوظيفة سلبية (بالمعنى النيتشوى) وكعرضة للتخصيص كما للمصادرة ، وللتسلسل فى

المراتب كما للهدم . وكل الماضي الذي هو « الآخر » بالنسبة لنا يجب إنكاره . ويعبارة أخرى يجب التهامه وأكله . بهذا التفرد التفسيري : كان الكانيبالي مناظرا شديدا المراس Polemist كما كان أيضا جامعا لمختارات أدبية « أنثولوجي » . إنه يلتهم الأعداء الذين يعتبرهم شجعان بحيث يتشرب البروتين ونخاع العظام بما يمكن أن يقويه ويجدد قواه الطبيعية .

ولا يمكن أن يكون أفضل لإظهار الرابطة بين الكانيبالية البرازيلية الأولى والثانية ، أشد جوهرية .

وبقينا ان الحركة الأنثروپوفاجية الحديثة التي قامت سنة ١٩٢٨ على صفحات Re-vista de Antropofagia رفعت في عناوين (مانشيتات كبيرة) من قدر الكاتب الهندي Caete ، ملتهم الأسقف البرتغالي ساردينها - Sardinha ، وأطلقت النداء "العصر الوسطى تستمر" . وزهو بمعاداتها للقومية الأوروبية ، شاعت ان تلغى كولومبوس وكابرال ، والمركب الشراعي الصغير والصليب ، وإن كان لها ذاتها بدون شك أصل أوروبي .

وفي أوروبا جعل "جاري" من الكانيبالي (أكل لحوم البشر) رجل العصر في مقاله سنة ١٩٠٢ بعنوان "الأنثروپوفاجي لم يم" وفي مقاله "بيان الكانيبالي دارا" (عام ١٩٢٠) .

يبد أن التشابه مع الحركة الأنثروپوفاجية البرازيلية ينتهي هناك . وربما كان حقا ان البرازيليين (لاسيما أوزوالدي أندراي) قد استعاروا الفكرة ليلبسوا حركتهم عن الثورة الحديثة زى الأنثروپوفاجي من بيكابيا Picabia . لقد بدأت تظهر على حركة ١٩٢٢ بالفعل علامات الشيخوخة وظهر الإحساس بأن الشراسة والعناد والعنف يمكن أن تجلب الحيوية إلى الفن والأدب . لقد كان كانيبال بيكابيا مجازيا فقط في المذاق المؤلم لبيان مارينتي Marinetti العدمي أنتم جميعا متهمون . إلى الموت ، إلى الموت ، إلى

الموت .

وإذا استودت البرازيل (قد قيل الى القول" أن استودت) الكلمة والشيء أخذتا ثانية معناهما التاريخي والواقعي . فإذا كانت كلمة كاتيبال بالنسبة للأذن الفرنسية تعنى فقط "مجرم ، حيوان وحشى ، جلاد" أو "خارج على القانون عند الطليعيين فى القرن ١٩ ، فهى فى البرازيل تشير فى الحال رائحة اللحم المشوى ، الذى تم شواءه على طريقة Tupinamba، وذكرت الكلمات التى لا تنسى التى نطقها هانز شتيدن المسكين أثناء سجنه . وفى الألمانية تشير هذه الكلمات الفزع ، وفى البرتغال - فى صيغة حديثة وقحة ولكن أمينة - تشير الضحك . وهكذا فإن العدد الأول من Revista de Antropofagia ظهر وفى أسفل الصفحة عبارة La vem a nossa comide pulando (ها هى وجبتنا حاضرة فلتشوها) وهى ما كان يقوله الطوبينامبا للسجين المعذب المضطر للحجل لأن قدميه كانتا مقيدتين معاً .

وسوف لا نغفل النظر فى وصف المحتويات المتنوعة وأحياناً غير المتكافئة للريقسا Revista التى سيكون لها فحص فى العمق (وهى تستحق ذلك) . بل سنسترجع ببساطة أنها بين أول "ظهور" لها بين مايو ١٩٢٨ وفبراير ١٩٢٩ (عشرة أعداد شهرية من ثماني صفحات لكل) وظهورها الثانى (صفحة كاملة اسبوعياً فى Diario de Sao Paulo من ١٦ صفحة ككل من مارس ١٧ الى أول أغسطس ١٩٢٩) حشدت "الدورية المخزية" ضمن نصوص أخرى "المقدمة" أو من الأفضل ان نقول "فاتحة الشهية" لـ "ماكوتانجا" ماريو دى اندرادى . ولأول مرة وبصفة جوهرية وضعت مشكلة الاختلاف بين اللغتين البرازيلية والبرتغالية فى حدود انثروبوجاجية : نستوعب اللغة الأوروبية حتى نجعلها ملائمة ولكن فى نفس الوقت يتخلص الانسان من أسرها كما استصاننا ايضا الببان الانثروبوجاجى المبدع لأوزوالد. وهو يحتوى على اقتراحات كاشفة من قبيل "لم تتعلم ابداً بطريقة السؤال والجواب ، ان ما انتجناه هو الكرنفال" أو "لقد حصلنا من قبل

على الشيوعية. وحصلنا من قبل على اللغة السريالية . العصر الذهبي "كاتبتي . كاتبتي إمارا نوشيا نوشيا إمارا جيبيجو" أن الانثروبوجي تنزع الحجاب عن عالم بدائي يبرز ، عالم يعطينا "تارسيل" صورته في كتبه ، صورة تشريها هجرته الأوروبية والتي يظهر فيها لاكانيبالي أبابورو ، وهو شعار المستقبل للحركة . وتقودنا الأنثروبوجي الى رول بوب Raul Bop وإلى ضخامة غابة الأمازون ، إلى "بيرونجاوا Yperungaua" وإلى أفعاء "تورابو" التي يجد العالم كله أصله فيها ، مبتدئا بالأفعى Cobra ، الأكل العظيم للبشر : العالم الجديد للغة الأمازونية للبرازيل . ومثل كل الحركات الثورية تفتتح الانثروبوجي يومياتها و توقع نصوصها بتعبيرات من قبيل Ano 375 da degluticao do bispo sardinha الأعوام ٣٧٥ بعد الشهام الاسقف ساردينها

٨- وفي المرحلة الحالية من البحث ، لا يمكن للنتائج إلا أن تكون موقوتة فقط . فنحن في حاجة الى دراسات أشد عمقا وأكثر تفصيلا ، لكي نضع مادة صحيحة وتحليلا نقديا لتفسيرها ، في متناول الاثنولوجي و الانثروبولوجي المختصين بالانثروبوجي . وهنا يكفى أن نطرح المشكلة وأن نظهر أن الخط الحديث والساحر لموضوع الانثروبوجي مع المشتقين البرازيليين ، والنابع من Semana de Arte Moderna لسنة ١٩٢٢ يعمل اثرا من معالجته الأدبية السابقة في النصوص الكلاسيكية للأنثروبوجي القومية . فالمسألة ليست أن نعرف ما إذا كان الكانيبالي موجودا . فالكانيبالي - سواء أكان زمنا أو متزامنا ، كانيبال منته ، كانيبال طقوس ، أو كانيبال لبيقي ، فهو على الأرجح واقع انثروبولوجي . وفي مقدمته مؤلف فولهارد Volhard ، كتب المترجم الايطالي :

وهذه الظاهرة وهي أن ضمير من يطلق عليهم شعبا متحضرا ، قد اعتبر دائما ويدون استثناء كاتحراف متقطع في جوهره وإن كان واسع الانتشار ، كزيف للنفس البشرية تنحدر فيه الى دروجة من الوحشية ترفض النفس الحيوانية اساسا ان تكون مثالا له يظهر

على العكس في ضوء الوثائق - الذى لا يقبل الجدل - التى عنى باعدادها وتم تقويمها كظاهرة لها عمليا امتداه جغرافى عالمى على الأقل بقدر ما يكون الأمر متصلاً بالمحزوم داخل الدار الاستوائى للكرة الارضية . وفضلا عن ذلك كظاهرة تستجيب في معظم الاحيان لا للخراقات بل للتجارب الحية العميقة ، التى نرى خلفها في معظم الاحيان في لمحة خاطفة المأسى والرغبات ، وصراع الحياة ضد الموت ، وانعزال من انكار الذات والبطولة يصعب قياس عمقها .

وحتى الكانيبالية الشرسية ، التى تظهر تيلد احساس مروع للانسان تجاه الانسان - ليست أدنى من تلك التى يظهرها عامة البشر تجاه الحيوانات - تجعلنا نرى (وإن كان قد لا يكون لها معنى) - ، تصورا ضمنيا لتجربة حياتية يطابق مطابقة لها مغزاها تيلد الاساس الكلى للطبيعة نحو حياة الافراد ، بحيث أن الطبيعة التى لا تنقطع عن تدمير الاشكال سريعة الزوال تستل دائما الحياة من الموت .

وكما اقترحنا في البداية ، بسجل لغوى خالص ، ودون أن ندخل الى قلب المشكلة يمكننا أن نناقش "هذا الضوء الذى لا يدحض والذى تلقيه الوثائق التى تمت مقارنتها وتقويمها بعناية" حتى من جانب مختص جاد مثل فلهارد Volhard . ويمكننا أيضا ان نتابع آرنز Arens في طريق رحلته المثيرة في كتابه المثير للجدل الذى تتعارض نتائجه تماما مع تلك التى يسطناها آنفا .

"ومع أن الامكانية النظرية للأثروبوجنى كعرف لا يمكن أن تنهد ، فإن البراهين المتوافرة لا تتيح لنا أن نحتفظ بيقين بأن هذه الممارسة كانت صفة ثقافية مميزة غالبية . فالأقرب إلى المعقول أن نستنتج أن فكرة الطبيعة الكانيبالية للآخرين هي أسطورة ، بمعنى أن لها وجودا مستقلا ، دون روابط بالواقع التاريخي ، وأنها تحتوى على رسائل ثقافية وتنقلها وهي مليئة بالمعنى عند أولئك الذين يعتبرونها صحيحة . وعلى المستوى الملموس للتجربة ، يعنى ذلك أن الفكرة تسيق أى برهان يقدم لدعمها وأن المسألة في

بعض الحالات مسألة الموقف المتخذ رغم وضوح الدليل مع العكس . ذلك هو السبب في أنني اعتقد ان أشد المشكلات فتنة هي في العلاقة بين الانثروبولوجي والانثروبولوجي معتبرة كتصورات لعالم متداخلة . فيمدون الانثروبولوجي قد يجد الانثروبولوجيون أنفسهم تماما في نفس حالة أولئك المحققين في المصنوع الوسيط ، الذين بعد أن يستبدلوا بسرعة تحفظات الهرطقة الأخلاقيين ، كان عليهم أن يستدعوا خوارق الطبيعة خشية أن يقدوا نشاطهم ومعرفتهم غير ضرورية

هذه اتهامات جادة وواضحة الإثارة . ولذلك فمن المفهوم انها أفضت الى ردود فعل غاضبة من جانب المتخصصين .

ودون الدخول في النزاع يمكننا القول انه رغم كل شيء ، وعلى الأقل من وجهة النظر الانثروبولوجية فان كتاب آرنت Arens مشحون بالعاطفة مشرب بالبطش وكما قال ناقده Riviere "يفيبر" قد يستغرق الأمر عشرين عاماً لا عامين لاثبات عدم وجود الكانيمالية "كعادة مميزة" (آرنت نفسه لم يكن يعلم إطلاقاً بإنكار أشكال أخرى للانثروبولوجي) ولكن فكرة هذا الكتاب اعني ذلك الرأي (بهذا المعنى تصور مسبق) يسبق أي برهان في صالحه (وهي مناقشة كما نعلم تنقلب على الكاتب ، قد يقدو موضوع نقاش على كل المستويات . لقد قدمنا برهانا سريعا عليه . ومع ذلك ، فقد كنا نرغب أن نضيف إلى هذا التأكيد ، كنتيجة طبيعية ، في صورة سؤال :

وكم عدد النصوص التي تنهاها حتى الآن الأنثولوجي والانثروبولوجي كسند لآرائهما (ولا يهم أي جانب يقفان عنده) لا ينبغي أيضا وبخاصة وعلى نحو متفرد أن تدرس من وجهة النظر الأدبية؟ .

إن بحثنا عن الأسطورة في الكانيمالي البرازيلي كان مؤسسا على سؤال محدد : متى وكيف ولم قرر برازيلي اليوم ، حتي مجازيا أو تهكميا أن يتقبل ذاته (أديبا) كائنوم

حديث يعيد تجسيد الهندي الاثروبوناجي في الأيام الأولى للغزو ؟ تظهر الاجابة من دراستنا قد تكون هذه : في أول تفسيرات للانسان البرازيلي Homo Barasilicus قام بها ملاحظون أجنب ومن ثم افترض كونها نزيهة (نشير فقط إلى الأسماء والأساليب الأدبية المختارة لهذه الدراسة ، مونتاني وهامز شتيدن) لجذ التعارض بين البرازيلي في مواجهة البرتغالي ، أعني ساكن أمريكا في مواجهة الغازي الأيبيري ، تعارض سينتج عملية استغلال البرازيل كمستعمرة بالنسبة للوطن الأم .

وتبعاً لمونتاني أو هانز شتيدن فإن «برازيلي» تعنى بالطبع والهندي ، الأصلي . ولكن في الامبريالية التي كانت تتطور في الهند الجديدة وترى من جانب البرتغاليين كمكتشفين وغزاة للبرازيل ومن جانب آخر الفرنسيين كتجار مفارمين ، فإن أشد هؤلاء الهنود عريا وأنثروبوناجية ، الطوبينامبا Tupinamba يمكن أن يتحالفوا مع الفرنسيين ضد البرتغاليين . والحكيم مونتاني ، الذي كانت الخطيئة الوحيدة للكانيباليين البرازيليين في نظره ، هي كونهم ناضجين قبل الأوان بدون سراويل لماذا ، لأنهم لا يرتدون سراويل قصيرة ؟ (٤٤). أما مونتاني ، الذي تنبأ بخراب الهمجي الاثروبوناجي الطيب عند احتكاكه بالرجل الأبيض . (ثلاثة منهم ، دون أن يمرضوا مقدار مايكلنهم من سعادتهم وهدوئهم عندما يتعلمون الفساد الآتى من هناك والذي سيجلب عليهم الخراب ، الذي افترض كونه حادثا ، يؤساء لإتهم تركوا أنفسهم يخدعون بالجديد ..) ومن ثم فإن مونتاني لا يستطيع باعتباره فرنسيا أن يقاوم نسبة أبشع قسوة وحشية في عالم الكانيباليين البريء إلى البرتغاليين .

« .. لما رأى أن البرتغاليين يستخدمون نوعاً آخر من الموت لإعذابهم عندما يأسرونهم ، وهي أن يدفنهم حتى الصدر ، ويطلقوا النار أكثر من مرة على الجزء المعرض من الجسم ثم يشقوهم بعد ذلك : كانوا يعتقدون أن هؤلاء الناس من عالم آخر مثلهم مثل أولئك الذين نشروا معرفة كثير من الخطايا بين جيرانهم والذين كانوا أعظم كثيراً مما

كانوا في كل أنواع الشر ، لذلك لم يأخذوا هذا النوع من الانتقام دون سبب ، ووجدوا أنه ينبغي أن يكون أكثر حدة مما لديهم ، فبدأوا يتخلون عن طرقهم السابقة ليتبنوا هذه الطريقة .

أما قيما يختص بشتين ، فإن كتابه بأسره تخترقه صرخة : « لا تأكلوني ! أنا لست برتغاليا » هنا يقدم الكانيباليون الطوبينامبيون - ممن أقام معهم الجندي الأثنان علاقة من التضامن المفرغ - يقدمون البرتغالي كعدو يواجه الفرنسي الذي كان حليفا ، كما كانوا حلفاء ، للتامبو الذين كانوا يرون فيهم البقاء الأصفر ، الأورووچويا يواجه الشرير بيرو ، رمز البرتغال .

وحيث يقرر البرازيلي ابن العالم الجديد أن يعارض البرتغالي ، قاطن أوروبا وغازي البرازيل ، أعنى أنه عندما يشعر المستعمر ، وحتى وإن كان من أصل برتغالي ، أنه واحد مع الأرض التي يحيا فيها ، وضد أولئك الذين يطمعون قمعا سياسيا واجتماعيا من بعيد ، فمن المنطقي أن تعاود المعارضات القديمة الظهور ، وأن البرازيلي يطابق نفسه مع الهندي الكانيبالي ، عدو البرتغاليين . وللحركة مفتاح مزدوج لمرحلتين ، في الطور الرومانسي للهندي الطيب وفي النزعة الحديثة للهندي السيئ . إنها حركة يمكنها فقط اليوم أن تعتبر نفسها منتهية بعودة المراكب الشراعية الصغيرة والاستعمار ، رمزية ولكنها ليست عميقة بالمرّة ، استعمار البرتغال بواسطة البرازيل ، على مستوى التلفاز ووسائل الاتصال الجماهيري بوجه عام ولكن بوجه خاص على مستوى اللغة . ربما كان كانيبال اليوم ليس شيئا آخر غير برتغالي يجدد دماء الأوروبية القديمة بالتجربة البرازيلية .

Luciana Stegagno Nicchio لوسيانا ستاجانو نيكشيو

(University of Rome) (جامعة روما)

ديوجين

العدد ٨٩/١٤٥

مايو ١٩٩٠

محتويات العدد

١	اللغات الهندية - الأوروبية ، واليونان	اندريه مارتينييه
١٧	النظرية اللغوية أسهام في مشروع انثروبولوجي (إناسي)	كلود هاجيج
٣٦	النقد الذاتي الخلاق في العلم والفن	كارل بوير
٤٦	الجمال والطفوس في رياضة صيد السمك بالطعم	...الكستدرج، أرجيروس
٥٩	الفلسفة في الأدب	جيمس دالي
٧٧	تفريب لغوي ، وعودة إلى المصادر ، وفي تفاهات الحياة اليومية	مارك اندريه بييرا
٩٨	اختراع أمريكا العلاقات الخيالية للاكتشاف وإقامة البرطوبيا	فرناندو إنسا
١١٢	أوروبا مخترعة اللغات في عصور النهضة	إدموند رادار

اللغات الهندية - الأوروبية واليونان

هناك ، حتى في الاستخدامات العلمية ، مصطلحات يظن المرء أنه يعرفها ، ثم يتبين له حين يحاول أن يحيط علما بما تعبر عنه ، أن الاستعمالات التي يستخلصها منها لاقت بصلة لفكرة معينة بذاتها . من ذلك ، فيما يختص باللغات كلمة «هندية - أوروبية» : ففى استخداماتها اللغوية المتواترة ، كصفة ، يبدو أنها تنطبق على اللغات المشتقة ، فرضا ، من لسان قوم زال فيما مضى ، ويحاول البعض منذ قرابة مائتى سنة أن يعيد بناء هذه اللغات . من ذلك أنه يقال إن اللغات السنسكريتية ، واليونانية ، واللاتينية هى لغات هندية أوروبية . وتطبيق هذا النعت ينزع خاص على اللغة الفرنسية يثير الدهشة . ذلك أننا نرى فى بحث مقارن ، أن اللغة الفرنسية هى بالأحرى لغة رومانية (لاتينية) ، وأن اللغات الرومانية ، أى اللاتينية المشتقة منها ، هذه اللغات هى التى يبدو أنها وحدها التى تستحق هذا النعت . و«الهندية - الأوروبية» حين تستعمل كإسم (موصوف) يمكن أن تشير إلى اللغة نفسها التى زالت . إلا أن الأشخاص المجتهدين يضيفون إلى هذا المصطلح (الخاص باللغة التى زالت) لفظة تفسره ، من قبيل Commun الفرنسية ، و Proto- الانجليزية ، و Ur- الألمانية . ترى هل يعنى ذلك أنه يمكن أن يقال عن مجموع اللغات الفردية فى نطاق هذه الأسرة اللغوية ، سواء اختفت أو لم تزل موجودة إنها هندية - أوروبية ؟ فى الوسع بلاشك المغامرة بذلك ، مع احتمال إثارة الدهشة ، بل المفاجأة .

يمكن بشئ من التحفظ التفاهم فى خصوص القيمة الهندية الأوروبية كلفة . إلا أنه مع التوسع فى استخدام المصطلح بتطبيقه على الكائنات الحية ، وبعامه على الجماعات منها ، يبدو المجال مفتوحا لكل ضروب الخطأ والفضول . فهل يمكن القول بأن «هنديا - أوروبا» مع كتابة الاسم بحروف كهيرة هو شخص يتكلم (أو تكلم) : لغة هندية - أوروبية ؟ إن فى هذا مزية الوضوح لو تناسينا أن هناك من يعرف لغتين أو أكثر ، ويتكلم لغات عديدة فى آن واحد . ولكننا نتساءل مرة أخرى من ذا الذى يجرؤ على القول بأن شخصا فرنسيا هو «أوروبى هندی» ، ولا يخشى أن يتهم بنزعة عنصرية ؟ ولعلنا نقول إن «الأوروبى الهندى» هو أحد المتكلمين باللغة الهندية الأوروبية الأصلية . وهنا تتبدى المشكلة الخاصة بالمعنى المقصود بكلمة "Commun" (الفرنسية) . لقد واجه البعض طويلا ، ودون أن يصرحوا بذلك ، واجهوا الهندية الأوروبية الأصلية على أنها لغة متجانسة تماما ، انتهت حين اتخذ كل فرع من الفروع التى نعرفها بها اتجاهها خاصا ، ومن ثم فقد كل صلة بالفروع الأخرى المتجانسة معه . إن هذه الفكرة الساذجة ، فكرة الشتات الفجائي ، التام ، والنهائى ، أصبحت الآن مزعومة . إن اعتبار لغة الحبشيين (فى عام ١٩١٧) بمثابة لغة هندية أوروبية دفع المتخصصين فى العلوم المقارنة إلى أن يردوا محاولات إعادة البناء إلى مجال ديناميكى . ولاشك أن البعض حاول جاهدا أن ينتقص من أهمية بعض الاختلافات الشديدة ، أو يتفادها . مثال ذلك عدم التمييز بين المذكر والمؤنث ، أو مراجعة الماضى التام Parfait بالماضى المبهم Présent aoriste ، لاعتبارهما مظهرين لفعل واحد ، ولكن باعتبارهما شكلين من أشكال الفعل ، مختلفين ومتوازيين . غير أنه ينبغى الرجوع إلى حكم الواقع . ذلك أنه ليس ثمة تواز واضح بين لغة الحبشيين وسائر اللغات القديمة المعروفة . إن التوازى الواضح الذى اكتشف بين اللغة اليونانية ، والسنسكريتية ، كان مصدرا لبحوث مقارنة . حقا ، لم يستخلص الدرس دفعة واحدة من معطيات جديدة ، إلا أنه قد تم التوصل إلى رؤية خيالية لتفكك فجائى حدث فى لغة هندية أوروبية متسقة فى الزمان والمكان .

كانت اللغة الهندية - الأوروبية فى كل نواحيها ، فى عصور ما قبل التاريخ ، كانت كسائر اللغات خاضعة لضغط الحاجات المتغيرة ، ولتأثير مجاوراتها ، فى المكان ، وفى المجتمع ، ومن ثم كانت فى تطور مستمر .

وقد افترض ادجار ستيرفان Edgar Sturtevant - دون أن يس البنيسان الذي كان كارل بروجمان Karl Brugman قد أنجزه في منصف هذا القرن - افترض أنه كان يوجد ، قبل الهندية - الأوروبية الأصلية لغة بدائية حيثية هندية ، إلا أن هذه اللغة لم يكتب لها الدوام . ولابد لنا بالضرورة أن نحاول أن نضع على محور الزمان التشعبات اللغوية التي يمكن أن نفسرها بأنها دلالات على انشقاقات وانفصالات تؤد إلى فروع مختلفة من السلالات البدائية . ولكن مامعنى «بدائي» ؟ من يقول لنا إنه في عصر وحدة لغوية هندية- أوروبية ، كان الشعب المشار إليه متجانسا بالتأكيد ، من حيث السلالة ، بل أيضا الثقافة ؟ هذا الشك هو الذي يتبدى في استخدامنا علامة الاقتباس اللتين تحيطان كلمة «الهندية - الأوروبية» في العنوان الفرعي لكتابي : Des steppes aux océans (١٩٨٦) .

ولنعد الآن إلى الاسم الثاني في عنوان مقالنا هذا ، ألا وهو اليونان . وقد يبدو لنا أن هذا الاسم ليس فيه غموض . والواقع أنه يتفيا هنا تغطية «هيلاس» (الاسم القديم لبلاذ الاغريق) : من قديم الزمان حتى العصر الحديث : ذلك لأننا نناقش فيما يلي القيم الحالية لبعض الأنماط . غير أن هذا المصطلح يحيل في الكثير من الأحيان إلى شعب وثقافة ، أكثر من أن يعنى بلدا من البلاد . وعلى ذلك ينبغي لنا أن نوضح أن المصطلح المذكور في هذا النص يجب أن يفهم على أنه يشير إلى واقع جغرافي ، فهو يقصد ، في زمن أولى بقعة في العالم لم يكن فيها بعد اللغة ، والثقافة ، والمؤسسات التي تسميها «يونانية» . كذلك من مصلحتنا ألا نقصر مفهوم هذا المصطلح على مناطق شبه الجزيرة (اليونانية) . إنما يجب أن نضعه مثلا أيجروس ، ومقدونيا ، كذلك يسعنا أن نضم إلى هذا المصطلح الهانيا ، وسلسلة جبال الألب الدينارية الأكثر اضطرابا ووعورة .

وبعد أن كرس عشرين سنين في الوصف التزامني للهيكل اللغوي ، عدت ادراجي ، تحت ضغط قرائي إلى المشكلات المتعلقة باللغات الهندية الأوروبية المقارنة . عندئذ اكتشفت بسور أن ظروف التقدم التي تحققت بفضل البحوث المتعلقة بالآثار في جنوب شرقي أوربا ، من البلقان إلى بحر قزوين ، أتاحت لأول مرة المقابلة دون مغالاة بين المعطيات المتحصلة على هذا النحو ، وبين المعطيات المستخلصة بواسطة علم اللغات المقارن التقليدي . وفي الإمكان

بتروح خاص استلهم كتابات عالم اللغات الأمريكى ماريجا جيمبوتاس - Marija Gimbutas (١٩٨٢) فى محاولة لتحديد الأماكن التى كان يقيم بها أولئك الذين كانوا يتكلمون ، منذ قرابة سبعة آلاف سنة اللغة التى سماها علماء اللغات المقارنة الألمان Ursprache . ولاشك فى أنه من الأفضل إيضاح هذه التقديرات (الماتوية) بعض الشيء لهذا المؤلف بالرجوع إلى مؤلفين آخرين ، مثل هومير ل. توماس Homer L. Thomas (١٩٨٢) ، أو دافيد و. أنطونى David W. Anthony (١٩٨٦) ، وآخرين أيضا ممن يحاولون التقريب بين المعلومات الأثرية والمعلومات اللغوية . ولكننا إن تعجلنا ببعض التحفظات ، فسوف نحرم أنفسنا من إطار لاغنى عنه لن نرغبون فى معرفة الأساسيات .

نفى مستهل الخمسة الآلاف من السنين (قبل الميلاد) نجد اللغات الهندية الأوروبية فى مكان ما جنوب روسيا ، فسمّا أطلق على سكانه شعب «القورغان» Kourganes والقورغان ، وبالإنجليزية Pit- graves أماكن تدفن فيها جثث الموتى ، والقبور فيها حفرة مسورة ومغطاة بالحجارة ، يعلوها كتيب ترابى . تلك هى مداخل الزعماء ، تصحبهم فيها ثرواتهم ، وخدمهم ، وعشيقاتهم . وإذا لم يكن ثمة دليل على أن كنوز القورغان من نتاج صناعة حرفية محلية ، فهناك ما يدعوا إلى الظن بأنها إما نتيجة مبادلات - ولكن فى مقابل أى شيء ؟ وإما أنها من الأسلاب والغنائم .

وما سهل أعمال السلب والنهب التى يجرىها هؤلاء القوم ، ترويض الحصان . فالحصان حين يمتطيهِ الإنسان ، دون سرج ، ويلا ركاب لم يشترك بعد فى ميادين القتال . فليس فى مقدور الفارس أن يستعمل سيفه فى الطعان دون أن يكون بالسرج ركاب . ولكى يصل الإنسان إلى هذا الوضع ، كان لابد له أن ينتظر اختراع العربة التى سوف تساعد على الفرار من مطاردة الذين نهب أموالهم . والحصان كذلك مورد غذائى يسهم فى تخفيف المجاعات ، الأمر الذى يستتبع فى مجتمع يسوده الحصب الطبعى زيادة عدد السكان ، والنزوح إلى التوسع على حساب الجيران الأقل ميسرة . ونتيجة لازدياد السرعة فى الانتقال لا يظل هذا التوسع محدودا بالجهات القريبة مباشرة ، إنما يتخذ شكل حملات بعيدة المدى . وتبدو الأحوال مجتمعة وملامحة لممارسة العنف على نطاق واسع على حساب أقوام لا يرتبط معهم الفارس برشائج القرى أو الجيرة . ويستمر هذا التقدم الحاسم فى سرعة وسائل الانتقال،

عبر القرون ، وآلاف السنين إلى وقتنا الحاضر . كذلك ساعد الحصان الأسبان في غزوهم العالم الجديد (أمريكا) . إلا أن «ليف» Leif ابن «إريك الأحمر» Eric le Rouge سبقهم في هذا المضمار ، إذ غزا «فنلاند» Vinland (جزء من شمال أمريكا الشمالية - المترجم) بمراكبه الشراعية المربعة ، المسماة «دراكار» (وكان يستعملها القراصنة النورمنديون - المترجم) . ثم ظهر بعد كل ذلك البخار ، والمحرك ذو الاحتراق الداخلي ، ثم الطائرة النفاثة التي حققت سيادة الأوروبيين الكاملة تقريبا على العالم .

ومن المناسب في موضوعنا هذا أن نميز بين نوعين من الغزو تختلف مضامينهما اللغوية اختلافا تاما . فهناك من جهة الحملة البعيدة المدى ، دون قصد العودة إلى نقطة البداية ، ويقوم بها رجال وحدهم ، يريدون أن يستقطعوا لأنفسهم في جهة بعيدة بقعة يعيشون فيها كما يحبون ، ويجدون فيها رقيقات ينجن لهم ذريتهم . هؤلاء اللاراي يفلتون على هذا الرجة من السلطة المطلقة التي يملكها رب الأسرة الأبوية وهناك ، من جهة أخرى ، التنقلات الجماعية ، مع النساء والأطفال والأمتعة ، الأمر الذي يتيين بجلاء في القرن الثاني قبل الميلاد ، وهي ترحالات الكيمبري Cimbres والتيوتون Teutons بحثا عن موطن جديد يعيشون فيه . وعندما تغلى النورمان عن خيولهم ، واستعملوا بدلا منها زوارقهم الخفيفة ، وتركوا نساءهم وشواطئهم الإسكندنافية ، وانطلقوا لغزو «نوسترية» Neustrie حيث وجدوا بها رقيقات (زوجات) لهم ، فإنهم هجروا لغتهم الأصلية التي مالبت أن زالت ، واستخدموا بدلا منها الفرنسية التي نقلتها الأمهات إلى أطفالهن . ولاشك في إمكان الادعاء بأن اللغتين الرومانية واللاتينية اللتين يصعب التمييز بينهما ، كانت لهما مكانة كبيرة ، حتى عند البرابرة المنحدرين من الشمال . وفي حالة اللغات الأخرى المتنافسة ، كان النساء ، زوجات ، أو عشيقات ينسجن بالتدريج لغتهن الأصلية لصالح لغة الأزواج والموالي .

وليس من الشايت على أية حال أن الخلف الذين يرحلون إلى جهات نائية قد انتهوا حتما ومباشرة إلى استبدال لغتهم ، لغة الغزاة باللغات المحلية . ولكنهم كانوا في أوروبا بمثابة طلائع لحشود هائلة تنتهي إما بالقضاء على المواطنين الأصليين ، أو على الأقل استبعادهم .

إن البحوث المتعلقة بمعتقدات الشعوب القديمة المتكلمة بلغات هندية - أوروبية قد تدعو- بخصوص فترة فيما قبل التاريخ إلى استشفاف سمات كبيرة لبنیان يعكس صورة مجتمع. إلا أن هذه البحوث لم تنته إلى إعادة تصوير «بانتيون» (مجمع الآلهة) يستنسج الآلهة المعروفين لنا عن طريق النصوص. والإله الوحيد الذى يظهر اسمه فى مختلف اللغات القديمة هو چويتر ، أو زيوس باليونانية ، وديوس Dyaus بالقيدية (نسبة إلى قيذا ، وهو من كتب الهندوس الدينية الأربعة - المترجم) ، وتيو Tiw باللغة الجرمانية. وفى الإمكان مع ذلك ، بعد جهد الأشكال ، تمييز إله للحرب ، يسمى مارس أو أريس Arés ، أو ووتان Wotan. ويمكن أن نتصور مع دوميزيل Dumézil حاميا من المرتبة الثالثة ، حامى المنتجين الخاضعين للقساوسة والمحاربين ، وإقامة دين عالمى للناطقين باللغات الهندية - الأوربية. يعكس كل هذا مجتمعا أبويا فيه الآلهات الأنثويات القليلات مرصودات لإشباع مطالب رفاقهن الذكور. وتظهر فى المكانة الأولى تلك التى وصفت بأنها «راحة المقاتل» ، واسمها فيتوس ، أو أفروديت ، أو فريجا Freyja .

اختيار المعطيات اللغوية التى لا تتعارض مع ماوصلت إليه البحوث الأثرية يوحى بأن شعب «القرورغان» شن حملة أولى واسعة النطاق إلى شرقى البحر الأسود ، على طول القوقاز، فى اتجاه آسيا الصغرى ، تلك هى الحملة التى يمكن اعتبارها أصل حضارات الأناضول منذ ألفى سنة قبل الميلاد ، مع الحبشيين وشعوب أخرى. ومن هناك ، دون شك ، انطلق الهكسوس بهراتهم التى تمجدها الخبول ، فأخضعوا مصر ، وسيطروا عليها بضعة قرون .

والى الغرب ، وبعد انقضاء فترة ما ، وقعت ثلاث غزوات متعاقبة الأولى ، وتقوخر قبل السنوات ٤٠٠٠ (ق.م) ضد أقوام مقيمين فيما يعرف حاليا بأوكرانيا الجنوبية ، ورومانيا ، وهنغاريا حتى أبواب النمسا . تلك سهول يستطيع الفرسان ارتيادها دون عوائق ، ويلتقى الغزاة ثمة بأقوام ذوى حضارة «تيوليتية» (تنتمى إلى العصر الحجري الحديث - المترجم) يمارسون الزراعة ، وتربية المواشى . وقد كشفت الحفريات ثمة عن ثقافة أموية ، وعلى رأس «البانتيون» بها الآلهة الخصب ، وعبادة الأرض ، والطبيعة الحيوانية والنباتية ، واكتشف بها أشكال زخرفية لعلها تنجبه إلى فن تعبيرى خطى .

والراجع أنه كان من العسير على تلك الأقوام أن يتصدوا للقادمين بمقاومة فعالة . وفى الإمكان أن تفترض أن الغزاة استطاعوا أن يستقروا فى بعض البقاع بصفة دائمة ، دون الانتها . حتما إلى استعمال لغة هندية أوروبية . وأما النفوذ الثقافي القوي فلا يتضمن بالضرورة تغييرا فى اللغة . وبالإشارة ثانية إلى النموذج النورمندى ، يتبين لنا فى منطقة «كو» Caux التى يقى سكانها يتكلمون اللغة الرومانية أن الملكيات الريفية لم تزل محتفظة إلى وقتنا الحاضر بالسماوات البنوية الاسكندنافية الأصل .

كان قسم من سكان هذه المناطق الذين خضعوا لغزوات فرسان السهوب بنزعون دون شك إلى التهجور صوب الغرب ، وبخاصة الجنوب الغربى ، إلى مناطق جبلية يتردد فرسان السهول فى التوغل فيها إذ يفقدون ثمة جزءا من قدرتهم على الحركة .

والجدير بالذكر أن الفزوتين التاليتين قبل الأعرام ٣٠٠٠ ويعدّها لم تقسأ أجزاء شبه جزيرة البلقان حيث التضاريس شديدة الارتفاع ، فيها سلسلة جبال بنديس ، شبه جزيرة اليونان . وإذا كانت هذه الغزوات قد بدأت بهجمات يشنها الفرسان ، فلاد أعقبها تنفلات جماعية ، تتقدمها غالبا عربات تجرها أبقار ، تجد منها آثارا فى القبور لها أهمية كبيرة حتى عصور حديثة بنوع ما . هذه الغزوات لم يكن لها تأثير لغوى حاسم من غير مساهمة النساء والأطفال . والمتقد أنه توجد آثار لهذه الاندفاعات حتى فى إيطاليا . إلا أن التحول الهندى الأوروبى النهائى فى شبه الجزيرة قد تم بالتأكيد فيما بعد . ولابد أن سهول الدانوب وواديه قد اجتذبت الغزاة . ولكن الأرجح أن الغزوات الحاسمة ، وبخاصة نحو الشمال الغربى ، على طول جبال الكربات ، فى مناطق يسهل ارتيادها قد تحققت عن طريق بولندة وشمال ألمانيا حتى البلطيق ونهر الرين . وليسكن القول بأن أسلاف الجرمان ، والكلت ، والإيطاليين القدماء استقروا فى هذه البقاع . ولعل الإيطاليين قد أقاموا على المشارف الجنوبية لهذه البقاع على اتصال مباشر بين صاروا فيما بعد الإغريق ، والهندو-إيرانيين . ولابد أن «القيبت» - Ve- nêtes (سكان إقليم ش.ق إيطاليا ، عاصمته فينيسيا - المترجم) ، كانوا هم أيضا مقيمين فى ذلك السهل من شمال أوروبا . ونجد من هؤلاء فيما بعد ، من هم قريبو الشبه من الكلت فى شبه جزيرة «أرموريكا» (فى غربى فرنسا - المترجم) ، وينتمون لغويا إلى اللاتينين فى شمال إيطاليا ، ومعروفون باسم Wendes فى شرقى بلاد الجرمان .

أما غرب أوروبا ، وبخاصة ما يطلق عليه الفرنسيون اليوم اسم «هيكساجون» ، فلا بد
يبدو أنه قد تأثر (بهذه الغزوات) . ترى هل حدثت مقاومة فعالة من ممثلي الحضارة
«اليجاليتية» (المتعلقة بالآثار السابقة للتاريخ المبنية على الحجارة الضخمة - المترجم) أو
هجمة مضادة منها «البنالون» حاملو أقداح على شكل الأجراس المقلوبة ؟ وانقضى الفنان من
السنين قبل أن يتوغل «الهندو أوروبيون» الغريسون ، الذين عرفوا ثمة باسم «الكلت»
Celts في بلاد الغال ، وشقوا طريقهم فيما وراءها حتى الجزر البريطانية ، وإسبانيا .
وفي الساحة الدانوبية ، وفي الشمال الغربي من البحر الأسود ، كان هناك على الأرجح
أولئك الذين صاروا فيما بعد الهندو إيرانيين ، والإغريق ، والابديريين Illyriens وسائر
الشعوب التي تتكلم لغة هندية أوروبية في شبه الجزيرة البلقانية ، والمناطق الغربية من آسيا
الصفري .

هذه اللحة السريعة ، تركت جانبها على حدود أوكرانيا ، ونييلوروسيا أولئك الذين صاروا
فيما بعد السلافي (الصقالية ، والبلطيقين) ، وكذا سائر الشعوب التي لم يشهد التاريخ
هويتها ، والتي لابد قد امتصها جيرانها .

ولا يغترني أن هذا التقسيم الذي يمكن إرجاعه إلى بدايات الألف الثالثة قبل الميلاد إنما
هو تقسيم افتراضي ، يقوم بطبيعة الحال على معطيات لغوية لا يسمنى أن أقدم هاهنا
تفصيلا لها . ومع ذلك فهناك مثال واحد : ذلك أن اللغات الهندية أوروبية قد جمعت بعملية
تطورية متدرجة ، بعد رحيل الأناضوليين - جمعت فعلين أو ثلاثة أفعال في فعل واحد .
تلك الظاهرة تستحق أن نخصص لها مصطلح «تصريف الأفعال» وقد جرت التركيبات بطرق
منوعة تبعاً لفروع الأسرة (اللغوية) . والتعارض واضح وصريح بين اللغات التي ، مثل
البونانية والسنسكريتية جمعت ثلاثة أفعال ، فعل مستمر duratif ، وفعل ثابت Ponc-
tuel ، وفعل تام accompli ، ولغات أخرى ، مثل الجرمانية ، والكلتية ، والطلانية ،
نجد فيها نوعين فقط من الفعل L'infectum الفعل غير التام ، والفعل التام Le Per-
fectum في اللاتينية . وبإضافة هذه إلى ملحوظات أخرى متعلقة بمفردات اللغة ، يحق
لنا ، لأسباب ما أن نفترض أن اللغتين السونانية ، والهندية الإيرانية من جهة واللغات
الجرمانية ، والكلتية ، والإيطالية من جهة أخرى قد تطورت على حدة على مدى بضعة

قرون .

إن هذا لا يستتبع أن كل الحدود بين اللهجات ، وكل «الأماكن الموجودة» فى منطقة لغوية واحدة ، ويظهر فيها تشابه فى قواعد اللغة isoglosses فى أوروبا قبل التاريخ قد توافقت وتزامنت ، فاليونانية ، مثلها مثل الكتلية ، والجرمانية ، والإيطالية مازالت تحتفظ بالأحرف K, g القديمة (فى كلمة «يعرف» gi-gno- sko اللاتينية no- scô (g) والانجليزية القديمة k g a w a n) . ومع ذلك فإن تقسيمنا يترك هذه الأسرة اللغوية فى الجانب نفسه من لغات الشرق التى غيرتها إلى حروف تنطق بصغير (z n a - t^h فى الروسية) ، أو إلى حروف «لاثغة» ذات أزيز (j a n a - ti السنسكريتية) واشتركت الإيطالية مع اليونانية فى بعض العمليات التطورية . وفكر البعض مثلاً فى النطق بـ l النفس - كلفظ الهاء - مع الاحتفاظ بحرف h القديمة التى تنطق فيما بعد بصورة متوازنة فى اللاتينية واليونانية ، عن طريق حرفي ph ليصلا إلى حرف F . وفى اتجاه مختلف تماماً ، حذفت اللغتان الجرمانية والكتلية التنفس عند النطق بحرف b . هذا يعطينا فى النهاية لفظة fero اللاتينية ، و phéro اليونانية ، فى مقابل baira القوطية ، و berim الإيرلندية القديمة . ونلاحظ ، فضلاً عن ذلك أن لغة الجرمانية ، الوحيدة فى نوعها لاتبدوا أنها أسهمت فى خلق فعل ماضى مستمر ، وهو مايسمى فى الفرنسية L'imparfait .

وفى القرون الأولى من الألف الثالثة (ق.م) حسب الفرض الذى بدأنا به لم يكن القوم الذين يستعملون لغة هندية أوروبية قد توغلوا فى بقاع اليونان التقليدية ، ولعلمهم استطاعوا بالكثير الوصول إلى مقدونيا عن طريق وادى نهر «فاردار» . ولاشك أن هناك رواية أخرى لهذه الأحداث ، تلك التى تحكى أن «الپيسلاج» Pélages الذى يعتبرهم الإغريق سكان بلادهم القدامى ، يمثلون أول فوج من الغزاة الهندو-أوروبيين . وثمة البعض ، مثل فلاديمير جورجييف Vladimir georgiev (١٩٨١) ينسب إليهم بعض أشكال «المواقعية» (دراسة لغوية أو تاريخية لأصل أسماء المواقع الجغرافية - المترجم) والمفردات الهيلينية التى يجد البعض فيها أثراً لتحول فى الحروف الساكنة ، تذكرنا بما جرى فى اللغتين الأرمنية والجرمانية . إلا أنه يفرض أن هذه الأشكال ، ومنها على سبيل المثال شكل «كورنثوس» هى حقيقة هندية - أوروبية ، ألا يحتمل أن تكون نتيجة لواردات متأخرة ؟

هؤلاء «البيلاج» الذين كثيرا ما اعتبرهم الإغريق ، لا بمثابة سكان أصليين ، وإنما بمثابة أقوام أتوا من جهة أخرى ، قد يكونون من أهالي حوض الدانوب ، تدهقروا تحت ضغط الغارات المتواترة التي كان يشنها فرسان السهوب ، نحو الجنوب ، وجلبوا معهم إلى اليونان عبادات الآلهة الأسطورية «الجهنمية» التي راحت مع الإلهات ديميتر ، وكوريه (بريسيفونا) وآلهة أخرى تتعايش مع آلهة الأولمب طوال العصور اليونانية الوثنية .

ننقط في متعطف الألف الثالث إلى الألف الثاني (ق.م) راح الأقوام الذين يتكلمون اللغات الهندية - الأوروبية ، والمستقرون بنبات في حوض نهر الدانوب حتى تراقيا ، وراوا يتوغلون صوب الجنوب الغربي ، وبخصوص اليونان ، تختلف التواريخ بعض الشيء ، ولكنها تدور حول الستين الألفين (ق.م) . وليس من المستبعد أن تكون هناك غزوات متتالية يشنها الأيونيون ، والأخيون ، والأيليون ، وبالنظر إلى تضاريس شبه الجزيرة وجبالها ، قد يخطر على الفكر أن الغزاة استطاعوا التوغل حتى وسط اليونان ، عن طريق «تساليه» التي يسهل دخولها عبر مقدونيا . ولابد أن «أوليمب» القريبة كانت أول مركز للمقاومة كان عليهم أن يتغلبوا عليه ، وهناك أقاموا «الهابتيون» الخاص بهم ، وتركز الأهمية التي يضفيها البعض على الإغريق في الألف الثانية ق.م في الأخيين باعتبارهم ممثلي الحضارة الميكينية (أو الميسينية) . ويبدو أن شعب الأناضول قد أطلق اسم الأخيين على الراقدين الجدد .

وفي ألبانيا قدر وصول الإيليريين Illyriens في حوالي عام ٢١٠٠ ق.م أي على وجه التقريب في العصر الذي دخل فيه الهيلينيون (الإغريق) اليونان . ولعله من السابق كثيرا للأوان أن نستفيد من البحوث الأثرية التي تجرى تباعا في ألبانيا في الوقت الحاضر . غير أنه من المأمول أن تتيح لنا هذه البحوث في يوم من الأيام أن نفهم فهما أفضل ماجرى في ذلك القسم من العالم في مستهل الألف الثانية قبل الميلاد .

لأننا لنعلم فداحة النكبة التي حلت ببلاد الإغريق عندما غزاها الدوريون في حوالي عام ١٢٠٠ ق.م ، فقد تلاشت حضارة كاملة ، ولم تبتعث من جديد إلا ببطء شديد في القرون التي تعاقبت بعد ذلك . وليس ثمة من يميل إلى التشكيك في أن الدوريين كانوا من جنس الإغريق ، شأنهم شأن سائر الشعوب التي تكررت منها بلاد اليونان القديمة . إلا أنه بحق

للعالم المشتغل باللغات أن يناقش الهوية الحقيقية لهؤلاء الغزاة . وليس من الشايت أن أسلاف الآخرين ، وأسلاف الدورين كانوا ينتمون فى الألف الثالثة قبل الميلاد إلى فرع واحد من فروع الأسرة الهندية الأوربية . قد تكون هذه هى الحقيقة الواقعة ، وأن الصلات بين هؤلاء قد انقطعت قرابة ألف سنة ؟ ذلك لأنه لا يمكن أن نتصور أن الدورين قد أسهموا فى موطنهم الأصلي فى تطوير الحضارة الميكينية . ولو حاولنا أن نتصور المراحل التطورية المتوالية للغات الهندية الأوربية منذ ثلاثة أو أربعة آلاف سنة ، فإننا لا يمكن أن نصدق أن ما أسموا اللغة الإغريقية الدورية فى العصر الكلاسيكى يمكن أن تكون امتدادا للغة الغزاة . إن الظروف اللغوية التى نفترض وجودها فى ذاك الأوان لاتسمح لنا أن نقرر وجود صعوبات كبيرة فى التفاهم بين الأثينيين واللاكورنيين فى أثناء « حملة العشرة الآلاف » ، على سبيل المثال . ألا ينبغي ، بدلا من ذلك ، أن نفترض أن أولئك الذين ضربوا البيوتان لم يكونوا قبائل جديدة وصلت فى جموع حاشدة لتحتل بلادا جديدة ، إنما كانوا غزاة نهابين ، مائلين عندنا للنورمان ، ومن ثم لم يخلقوا قاعدة لقوية أصلية ، بل تركوا رقيقات مختارات من بين نساء السكان المستقرين ، يتولن تربية أطفالهن بلفتهن الأصلية . ولعل الأثر الوحيد للظروف الجديدة هو أنها أعاققت قليلا التطور الذى تشهده فى لهجات مقاطعات هيلاس (الاسم القديم لليونان - المترجم) التى نجت من الاستعباد .

لقد حدث الغزو الدورى لبلاد الإغريق فى الآونة التى تحرك فيها صوب الغرب أولئك الذين يظهرون بمثابة موجة ثانية يشنها الكلتيين ، والايطاليون . أما الموجة الأولى - تلك التى دفعت البعض إلى أيرلنده وأسبانيا ، والبعض الآخر إلى لايتوم وصقلية - فإنها احتفظت بالحروف التى تنطق الشفة السفلى واللهاة (الحلق) ومن ثم فآداة الاستفهام عندهم هى K is أو K o . وأما الموجة الثانية فإنها تصل إلى بريطانيا العظمى ، وتدخل الأسلاف صوب الغرب ، ويحتل بلاد الغال تاركة بها آثارا من الغزاة الأوائل ، وفى إيطاليا تسلل من إميليو صوب الجنوب ، على طول جبال أبينين . وقد غير الذى اشتركوا فى هذه الاطلاقة الجديدة الحرف K is إلى pis ، وحرف Kw o إلى Po . وقد يخطر على البال أن الدورين أسهموا أيضا فى هذه الحملة ، وأنهم ، دون أن يفرضوا لغتهم على رعاياهم الجدد ، حشروهم على المساهمة فى تفسير حروف الشفة السفلى والحلق . والمعروف أن

الميكانيكيين كانوا يفرقون في النطق بين حروف الشفة السفلى والخلق وبين سائر الحروف التي تنطق بقلق الفم . وكانت نتائج هذا التطور في اليونان مختلفة من لهجة إلى أخرى ، مع آثار من الاحتفاظ بحروف الخلق ، والمعالجات الخاصة أمام حروف العلة ، مع tis بدلا من Kw القديمة ، و Po- في حرف مشتق مثل Pote .

ويتيح لنا دراسة التقاليد الدينية للعالم الهيليني أكثر عما يتيح علم الآثار القديمة أن نستخلص الأصالة في تعمير اليونان ، والمقابلة بينها وبين ما جرى في الآونة نفسها في سائر بلاد أوروبا التي خضعت لسيطرة عشائر السهوب (الاستيس) ، ويبدو الدين في المجتمعات الوثنية كمرآة تعكس تصور العالم السائد في كل مجتمع . ونجد في منهج البحوث التي أجراها دوميزيل Dumézil السمات العريضة للهيكل الاجتماعية للشعوب المقصودة ، وإذا بدا لنا أن مفهوم النظم الثلاثة الخاصة بالقساوسة ، والمحاربين ، والمنتجين ينبغي الاحتفاظ به لفترة من الفترات الهندية الأوروبية العامة ، فذلك بطبيعة الحال لأنه لا ينطبق فقط على مانسطيع أن نعيد بناءه أو نتخيله لعشائر السهوب ، ولكن أيضا لأننا نتعرف عليه في طرفي العالم الهندى الأوربي القديم ، أى المجتمعين الهندى واللاتينى . وثمة مناطق وسطى تتبدى أكثر حداثة وتعجيدا : تلك هي حالة الجرمان في الشمال ، على أسس لاتعرف هويتها ، حيث يتفوق المحاربون على القساوسة ، وتفرض المقابلة الثنائية - بصدد رقبتي الأرض - بين النبيل le jarl ، وبين الرجل الحر le Karl .

أما في اليونان ، فالأمر لا يتعلق بما نتبينه من اختزال النظم الثلاثة إلى نظامين ، ولكنه في موازاة ذلك ، اختزال إلى نماذج من مجتمعات تنوعت في الزمان والمكان ، ذلك هو تعايش صورتين خيالتين للعبادات ، وأحدى هاتين الصورتين ، موروثة من السهوب ، فرضها الغزاة . تلك هي صورة زيوس والأوليمب ومع ذلك فقد ألحقت هذه الصورة بعض الآلهة النظرية ، أو المزاحمة وازدادت ثراء بدرجة كبيرة ، بفضل اتصالها بها . وتقل هذه الصورة بنوع ما ، بنية المجتمع ودعامته ، وتستفيد من كل مايكرسه عامة الشعب .

أما الصورة الأخرى فإنها تعيش حياة حتمية ، وتحملها التقاليد الشعبية ، ويرعاها جماعات من النساك العارفين بالأسرار الخفية ، منهم نساك طقوس إليوسس Eleusis ، وهم أشهر تلك الجماعات . وعلى الرغم من أن الاحتفال بهذه الطقوس الدينية لا يتولاها سوى

الصفوة ، إلا أنه لا يتضمن أى شئ مستتر أو ممنوع ، ولا يبدو أنه يشترك فى العصر الكلاسى فى نزاع مع الاحتفال بالعبادات التى يشترك فى أدائها مجموع السكان . ويرتبط بهذه الصورة الثانية كل ماله صلة بالعلاقة بين الحياة الدنيا والآخرة دييتر ، وبيرسيفون ، وأورفيه ، ومقر أرواح الموتى . والأمر كذلك بالنسبة إلى ديونوسوس الذى ينضم ، كما يدل عليه إسمه إلى آلهة الإغريق ، ولكنه موجود بالأكثر ، بالنسبة للكرمة التى هى صفته الأولى ، مع آلهة الإغصاف . وقد يخطر على البال أن هذا التوضع (الحصر فى موضع - المترجم) خارج المنطقة الهيلينية الأصلية يعكس علاقة حضارية سابقة للحضارة الهندية الأوروبية الوافدة من مناطق حوض الدانوب تحت ضغط الغارات الأولى التى شنتها الفرسان القادمون من الشرق ولاشك فى أننا ، لكى نشرح كل ما يميز العالم الإغريقى عن سائر الأقطار التى يتكلم أهلها لغة هندية أوروبية لا نستطيع أن ننكر التأثيرات الحاسمة لجزيرة كريت . كما أنه لا شك فى أن حضارة العصر الحجري الحديث ، التى تتضمن تدجين النباتات المنتجة للمواد الغذائية واردة من «الميزوبوتاميا» (أرض الرافدين) عبر آسيا الصغرى . ولكن هذه الحضارة لم تصل إلا متأخرة إلى بلاد اليونان ، وهى بلاد وعرة ، غير ملائمة لزراعة الأرض، ابتداءً من مناطق حوض الدانوب إلى مناطق بحر إيجه . ولا عجب ، فى هذه الظروف أن يميل البعض إلى أن ينسب إلى تراقيا المجاورة التجديدات الواردة من الشمال .

وقد نتوقع أن نجد فى المعتقدات الشعبية ، والقصص الأسطورية آثاراً من الصراعات التى واجهت الغزاة بالسكان القدامى . وليس من شك فى أن هناك أساطير تمثل فى جو ملامح محو ما يرمز إلى المقاومات المحلية ، وهى الأساطير التى تعبر عن وجهة نظر الغازى المنتصر ، ونجد فى جهات أخرى تزامناً بين المعتقدات القديمة والجديدة ، كما نتبين ذلك اليوم أيضاً فى بعض مناطق أمريكا اللاتينية حيث تصنّف المسيحية بدرجة عميقة بالأساطير القديمة الخاصة بالسكان المحليين ، وحينما يمتنع التزامن بسبب تصلب الجهات الأقوى ، تستديم المعتقدات القديمة بأشكال متنوعة لدى طبقات السكان الأكثر تواضعاً ، وغالباً ما تكون هذه الأشكال غير معترف بها ، ولكنها تنبثق بصورة ممتعة وقد تتوطد حالة من التعايش ، تتخللها بالتأكيد فترات من الصراع ، تنتهى بتعايش سلمى بنوع ما . ذلك هو ما نجده لدى الجرمان ، مع التعارض بين الـ Ases التى تمثل آلهة الرافدين المجدد ، وبين الـ Vanes وهى آلهات

«جهنمية» قديمة لدى السكان الأصليين .

وتبدو كل هذه الحالات المتنوعة متمثلة فى بلاد اليونان : فهزيمة «الجبابرة» (التيتان) Titans إذ يصعقهم زيوس ويلقى بهم فى أعماق الجحيم ترمز إلى انتصار عشائر السهوب على أعدائهم المرعيين الذين يبرزون من الكهوف الجبلية فيثيرون الهلع فى نفوسهم . إلا أن التعايش كثيرا ما يحدث مع الأسرار الخفية ، وغالبا فى البداية حيث تقام هذه الأسرار فى الخفاء ، ولكنها تكتسب بمرور الزمن «حق المواطنة» ومع ذلك فإن هذا التعايش يتستر على أغلب الأحيان بعملية الإلحاق . فدييتر التى هى مركز طقوس «اليوسس» السرية ، وهى إلهة الإخصاب ، ومن إلهات جوف الأرض ، ولاشك أنها منسلخة من الصورة المركزية للبانتيون (مجمع الآلهة) الأموى الدانى ، تشغل مع ذلك مركزا ممتازا بين آلهة اليونان مثلها مثل هيرا ، وأفروديت . ولايسعنا أن نعتاط كثيرا حتى نتأكد من ضمتها الكامل لبلاد آلهة الأوليمب : فهى أحيانا أخت زيوس ، وأحيانا ابنة أخته ، ولكنها أيضا تعاشره معاشرة المعارم ، فتلد بيرسيثون ، وهى هزمة وصل بين مقر أرواح الموتى ، وبين العالم العلوى ، وثمة كيفية أخرى لضم آلهة السكان الأصليين ، تتمثل فى إخراجها ، البعض من رأس جوبيتر ، مثل أثينا ، والبعض من فخذ ، مثل ديونوسوس ، فهل تردده أحد فى تلك الحالات كلها فى أن يسلم بأنها حالات بقوة طبيعية ؟

ومثل زخرف واجهة معبد أرتيميس فى كورفو إحدى الطرق المستخدمة فى عملية إدماج الآلهة الإغريقية القديمة . كانت كورفو ، فى البحر الأيوى ، فى مواجهة سواحل أيروس وألبانيا ، كانت فى الغالب إليرية قبل أن يستعمرها الكورنثيون فى القرن السابع قبل الميلاد ، وأقام بها الإغريق معبدا كرسوة لأرتيميس ، بقى منه تلك الواجهة العلوية فى حالة جيدة من الحفظ ، وقد رمت هذه الواجهة بمهارة ، وهى اليوم من أجمل الزخارف الموجودة فى متحف الآثار بالمدينة . وفى وسط هذا الزخرف الأثرى «المسخية» الأسطورية (المجورجون) la Gorgone التى تهيمن بجسمها الهائل على العديد من الموضوعات (التشكيلية) الجانبية، فنجد إلى يمينها تمثيلا رصينا لصراع زيوس مع الجبابرة (التيتان) . أما «المجورجون» فليست هى «ميدوزا» méduse الفاتنة فى الحكاية الأسطورية . ولكنها امرأة مهيبة ، ذات سمات قريه ، تتجلى كما قد يتصورها نهارا عباد السماء ، الآلهة من مقر أرواح الموتى . إلا

أن هذه الرؤية لم تكن بالتأكيد شائعة عند الكافة وحتى اليوم ، نجد عبارة gorgona mon (أي جورجوتنى) باللغة اليونانية فى فم كل عاشق يعبر بها عن أعجابه بمعشوقته . وتمثل (هذه الإلهة) حية ، مؤثرة بقوة بدنها . أما المصير الذى ينتظرها فإنه مجرد التراض ، يتمثل يسارا فى صورة بيجامس Pégase ، ويمينا فى صورة كريزاور Chrysa- or اللذين يولدان من دمائها حين تقتل . هذا هو مصير الساحرات فى العصور اللاحقة . ولاننسى أن هذه الواجهة العظيمة هى واجهة معبد أرتيمس artamis باللغة «الدورية» المحلية . وأرتيمس صورة متناسخة من الجورجون ، وقد ضمها أيضا آلهة اليونان إليهم ، ويعتبر زيوس أبها لها ، وأماها هى ليتو Léto ، وهى من آلهة متمر أرواح الموتى ، وتنحدر من أحد الجبابرة «التيتان» . وفى متحف كورفو ، بعد القاعة الفسحة التى تضم تلك «الواجهة» ، ندخل مكانا أصغر فى أبعاده ، نجد فيه عشرة تماثيل صغيرة تمثل أرتيمس ، مزودة بقرسها دون شك ، ولكن فى صحتها حيوان تتولى حمايته . إنها ليست تلك الصائدة التى تتلف على القتل ، ولكنها تلك التى تحمى الحيوانات ضد من يفترسها .

ولم يكن الإغريق بالتأكيد هم الوحيدون الذين أثروا مجمع الأرباب الأولى عند الشعوب الهندية - أوروبية . ثم لاننسى أن الوثنية القديمة تفرض إمكانية عبادة قوى الطبيعة كلها ، وكل كائن حى ونشيط الأمر الذى يستتبع ديناميكا مستديرة . ونحن نألم اللاتينيين ، فى مدرسة الإغريق بتوسيع نطاق آلهتهم الكبرى ، لا يبدو أنهم صادفوا صعوبة كبيرة فى أن يجدوا ثمة نظراء للنماذج الهيلينية . حقا إن سادتهم الأترويين قد سبقوهم فى هذا المضمار . وما أن وجد عشائر السهوب مناخا جديدا ، وطبيعة جديدة ، كان لابد لهم أن يوسعوا مجال القوى التى يحتاجون لمساندتها . وكان فى الوسع أن يحققوا ذلك ببسط نفوذ الآلهة الموجودة من قبل . ولكن ، حين هذأت غطوسة الغزاة ، ألم يكن من الطبيعى أن يتبنوا الآلهة المحلية التى وجدوها ، باعتبار أنها طرائف جديدة يبدو لى أنه كان من الملامم إذن لكل فرع من أفرع الأسرة الهندية الأوروبية أن تفصل بين ما تفرضه الديانة على المجتمع الحضارى القديم ، وبين ما ينهى ابتكاره أو اقتباسه حتى يتوافق مع الوطن الجديد .

يبدو مع ذلك أنه لم يكن هناك فى أية جهة أخرى ، خلال اليونان ، مثل هذه الشرة العظيمة من الأساطير ، ولاشك أن معلوماتنا غزيرة فى هذا الخصوص - باستثناء روما -

الأمر الذى قد يخلق لنا صورة وهمية خادعة ولكن بالرجوع إلى الأساطير الإغريقية ، على ضوء الاكتشافات التى توصل إليها حديثا علم الآثار القديمة ، فإننا نظل دهشين من طبيعتها المركبة المتناسقة . وفى هذا نجد ترليفة ، هى طابع الحضارة اليونانية كلها ، إنها مزيج رائع من القدرة الإبداعية ، والقوة التوسعية الناتجة دون شك عن تكافل الخصوبة الدائوية (نسبة إلى حوض الدانوب) والطبيعة العدوانية عند البدو الرحل . هذا التكافل لا يوجد بمعناه الصحيح إلا عند من أسهموا فى صنع حضارات العالم «الايجى» (نسبة إلى شعوب مناطق بحر إيجه - المترجم) . وهناك شعوب هندية - أوروبية أخرى ، من المعتقد أنهم ، فى غصون تجولاتهم ، قد استقروا بعض الوقت فى حوض نهر الدانوب ، أو أنهم على غرار الشعوب الهندية - الإيرانية لم يسهموا بالمرّة فى صنع هذا المزيج ، أو أنهم على مثال اللاتينيين لا يعرفونه إلا فى شكل استعارات أو اقتباسات متأخرة . تلك هى بلاشك الظروف التى يرجع إليها فيما أشرنا إليه بصورة شاعرية وجدانية بنوع ما بأنه المعجزة الإغريقية .

REFERENCES

- ANTHONY, DAVID W. (1986). "The Kurgan Culture', Indo-European Origins, and the Domestication of the Horse: A Reconsideration," *Current Anthropology*, 27, N 4, p. 291-304.
- GEORGHIV, VLADIMIR. (1981). *Introduction to the History of Indo-European Languages*, Académie bulgare des sciences, 3ème éd.
- GIMBUTAS, MARIJA (1982). "Old Europe in the Fifth Millennium B.C., The European Situation on the Arrival of the Indo-Europeans," *The Indo Europeans in the Fourth and the Third Millennia*, ed. Edgar C. Polomé, Ann Arbor, Michigan, 1-60.
- HAUDRY, JEAN. (1987). *La religion cosmique des Indo-Européens*, Milan-Paris, Arché, "Les belles lettres."
- MARTINI, ANDRÉ. (1986). *Des steppes aux océans, L'indo-européen et les "Indo-Européens"*, Paris, Payot.
- THOMAS, HOMER L. (1982). "Archaeological Evidence of the Migrations of the Indo-Europeans," *The Indo-Europeans in The Fourth and Third Millennia*, ed. Edgar C. Polomé, Ann Arbor, Michigan, 61-86.

النظرية اللغوية إسهام فى مشروع أنثروبولوجى (إناسى)

لم يظهر مصطلح «علم اللغات» Linguistique حتى الآن لإسم أى كرسى فى معهد «كوليج دو فرانس» Collège de France*. ومع ذلك فهناك مجالات ثقافية مختلفة لها صلة باللغة ، منها «اللغة والأدب» ، والفيلولوجيا (فقه اللغة) ، لاتدرس اللغة فى ذاتها ، ومع ذلك ترجع إليها على نطاق واسع ، وثمة أربع شخصيات فى القرن العشرين تستحق أن نأخذها فى الاعتبار ، القس روسيلو L'Abbé Rousselot الذى كان لتعاليمه الموجزة أثرها الدائم على مستمعيه ، وماريو روك Mario Roques الذى ألقى محاضرات فى «تاريخ مفردات اللغة الفرنسية» من ١٩٣٧ إلى ١٩٤٦ ، وولان بارث Roland Barthe الذى شرح «المسيمة الأدبية» من ١٩٧٦ إلى ١٩٨٠ ، م. زيمب M.Zemb الذى كان أول لغوى بالمعنى الحديث ، دخل المعهد منذ سنتين ، وشغل كرسيًا فى «قواعد اللغة والفكر الألمانى» ومع ذلك فإن عنوان «نظرية لغوية» ليس ، رغم حداثة دليلا على حدوث انقطاع ، ولكنه علامة على وجود فترات زمنية . وثمة ثلاث أساتذة مشهورين ، هم بريال Bréal ومييه Meillet ، وبنفنيست Benveniste شغلوا على التوالي ، فى كوليج دو فرانس ، على مدى مائة عام تقريبا ، كرسى «قواعد

* يتناول هذا المقال الموضوع الأساسى فى الدرس الافتتاحى لكرسى «النظرية اللغوية» بمعهد «كوليج دو فرانس» ، والذي ألقى فى ٢٦ من أبريل عام ١٩٨٨ .

اللغة المقارنة» . وقد ظهرت هذه المادة قبل ذلك بكثير في جهات أخرى . ومن الصدف الغريبة أن يدرس بوب Bopp الألماني في باريس على يد أساتذة كبار اللغات الفارسية ، والعربية ، والعبرية ، والسنسكريتية . إلا أن كتابه المشهور في عام ١٨١٦ «في أساليب تصريف الأعمال المقارنة في السنسكريتية ، واليونانية ، واللاتينية ، والفارسية ، والألمانية» وفيه ضم آراءه إلى آراء باحث ممتاز ، وهو راسك الدانركي ، هذا الكتاب لم يصبح مرجعا في فرنسا . ذلك لأنه في مطلع القرن التاسع عشر ، كان ثمة تياران فقط متمثلان في باريس : فمن بين العلماء ، تخصص البعض في لغات معينة بالذات ، فلم يعالجوا البتة ما فيها من ديناميكية ، وكان البعض الآخر من أصحاب النظريات في القواعد العامة للغة التي كانت ترجع إلى فكر العصور الوسطى ، ولم تتخذ عن طريق بور رويال Port-Royal طابع علم تاريخي ومقارن . ولكن حين أدخل «بريال» في فرنسا ، عام ١٨٦٦ قواعد اللغات المقارنة ، بأن ترجم كتاب «بوب» الذي حضر دروسه في برلين ، تغير الوضع . وقد امتدت عادة الاهتمام بالثثون الاجتماعية ، وأخذها في الاعتبار عند دراسة التطور ، فشملت علم اللغات ، وهو علم ظهر اسمه في عام ١٨٢٦ عند «بالبي» Balbi ، واستخدمه «نوديه» Nodier في عام ١٨٣٣ . ومن جهة أخرى تجرد هذا العلم من التصوف ذي السمات القومية ، وتسبب في رد فعل متحفظ في فرنسا بخصوص «جرم» مثلا ، وهو الذي اعترف به رغم ذلك على أنه وضع لأول مرة في عام ١٨٢٥ قانونا لغويا لمبدأ تحولات الحروف الساكنة في اللغة الجرمانية القديمة .

وفي عام ١٨٨١ ، عهد «بريال» بحاضراته في معهد الدراسات العليا إلى عالم يبلغ من العمر ثمانين سنة ، وهوف. سوسير F.Saussure ، اشتهر منذ صدور كتابه «مذكرة في المنهج الأولى لحروف العلة في اللغات الهندية الأوروبية» الذي اعتمد في عام ١٨٧٨ في ليجنيز مؤسسو مدرسة علماء النحو والصرف المحدثون . وقد جدد هؤلاء العلماء المناهج بشرحهم تفسيرات الأصوات في اللغات بواسطة قوانين صوتية لفظية منتظمة ، تتحمل مع ذلك المعارضة بتأثيرات القياس أو الاستعارة . وفي دلالة من دلالات نبوغه ، يضيف ف. سوسير على هذه النظرية التي احتفظ منها بالأخص برؤية تاريخية واقعية حلت أخيرا محل الخلط في التاريخ وسفر التكوين ، والذي تميز به بعض المتخصصين في العلوم المقارنة . وأقام سوسير في باريس عشر سنوات ، وأنشأ تعليمه

ليس فقط مرحلة هامة على الطريق الذى أدى إلى كتابه «دروس فى علم اللغات العام» ، وهو عمل أقام الأساس فى عام ١٩١٦ لعلم اللغات كله فى القرن الحاضر ، ولكنه شكل أيضا ، بدقته وراثته ولياقته جيلا من علماء اللغات المتحمسين ، منهم «ميه» الذى خلف «بريال» عام ١٩٠٦ فى كوليج دو فرانس . إن فكرة المنهج ، وهى أقل تناقضا من فكرة التاريخ ، التى لا تحب أن تقول بها ، موجودة من قبل فى أعماله ، وكذا أيضا فكرة السمات المميزة ، البنوية . فضلا عن ذلك فإن أستاذه «بريال» الذى لم يكن على ثقة بالحيوية المفرطة فى التبسيط ، وبعض ضروب الشرود العضوية فى المقارنة المنهجية ، قد انضوى من ناحيته فى العرف الفرنسى الخاص بعلم القواعد اللغوية العامة ، وذلك بكتابه «بحث فى السمية» (١٨٩٧) ، ولو أن «علم تحليل المعنى» الذى استند إليه لم يكن استاتيكيما بحتا .

وجاء بنفثيست عام ١٩٣٧ فى أعقاب «ميه» . وكما أن أحدهما استخلص من عمله ، بصفته متخصصا فى العلم المقارن نظرية «السببية» الاجتماعية فى التغيرات اللغوية ، فإن الآخر أتاح - بكتبه الكبيرة عن الأسماء ، والتوايح الاسمية فى اللغات الهندية الأوروبية - أتاح الاستشعار بفهمهم عن الذات الانسانية فى الخطاب لم تزل خصوصيته تستغل . ومع ذلك كان العنصر الأساسى فى دروسه ، كما عند سلفيه مكرسا لدراسة علم النحو المقارن . ولذلك ، وحتى إذا كان الحادث الذى وقع له فى عام ١٩٦٩ ، وكان لسخرية القدر حادثا مأساويا ، قد حرم عالم اللغة من القدرة على الكلام ، أعقبته فترة من قرابة عشرين عاما ، غاب علم اللغات عن كوليج دو فرانس ، بينما ازدهر فى أنحاء أرى ، بمسمات متنوعة ، فإن المفهوم الذى نذاع عنه لم يكن ليظهر هنا باعتباره مجرد امتداد لتعليم رجل يشرف بهامته على عصرنا الحاضر . ومع أننى ، مثل كل أفراد الجيل الذى أنتمى إليه أدين بالكثير لبنثيست ، فإن هدفى شئ آخر ، أكثر تواضعا ، وأكثر جرة فى آن واحد . ولما كنت مقتنعا بأنه ليس هناك انفصال تام بين وجهتى نظر إحداهما تاريخية ، والثانية نحوية عامة ، سبطرا بالتناوب على دراساتنا ، فإنى أحاول أن أستخلص من دراسة اللغات الأكثر تنوعا ، ودوراتها التطورية نموذجا لغويا يمكن أن يسهم فى مشروع أنثروبولوجى . وإذا تنشئ كوليج دو فرانس كرسيا للنظرية اللغوية فإنها تكون بذلك قد أقرت تطور المسائل المتعلقة بهذا الموضوع .

وقد تفضلت أكاديمية الوثائق والآداب بالتصديق (عن طريق الإقتراع) ، على قرار
أساتذة الكوليج دو فرانس . ولكن لماذا لم تفعل أكاديمية العلوم الشيء نفسه ؟ هل أريد ،
بعدم استشارتها التذكير بأن علم اللغات قدر له ، على الأقل في الحالة الراهنة أن يكون
أكثر علوم الأدب اتصافا بالطابع العلمى ؟ يخشى الكثير من علماء اللغة من أن يخرج
من «صندوق باندورا» الخاص بالعلوم الإنسانية الذى اعتاد البعض أن يستخدمه في
الميادين العامة والاستجابة لما يطلبه ، أن يخرج منه الكثير من الايديولوجيات ومن ثم
فإنهم في حاجة إلى الاحتماء خلف التأكيد المتكرر للصفة العلمية للمادة التى يمارسونها .
أما العلمانيون ، الذين يعيشون في كنف العلم ، فإنهم يتحدثون عنه قليلا ، بل إنهم
يطالبون أحيانا «بذلك الجزء» من الحلم الذى ينزل به اختزال شديد إلى العدم» . وكما قال
السيد نوزييه M.Nozières في الدرس الافتتاحي لكرسيه «الفيزياء الاستاتيكية» ،
إنهم يلجأون أحيانا إلى بعض المجاز (مضمار الوراثة ، الحواء ، إلخ) ، حيث يجد
الكثيرون فيه أنفسهم . ومع ذلك فإن ممارستهم تظل نموذجاً مشروعا في نظر علماء اللغة ،
لأنها تتمثل في ترويض نفاذ الصبر في الخدس ، بدقة البرهان وصراسته . والواقع أن
الحس المشترك الذى تحمله الشفافية الوهمية لنشاط يومى ، كالكلام ينتج على ظواهر
اللغة دفقا لا ينضب من الرؤى الخيالية الوهمية : فحروف الهجاء كلها تصور أصواتا ،
واللغة الصينية ليس لها قواعد ، ولا تهجد في المصطلحات الأسترالية كلمات تعبر عن
المفاهيم ، ولهجات «البانتو» ليس بها سوى مفردات قليلة للقاية ، ولا تعتبر لغات
حقيقية ، إلخ . وإذا يعيد اللغوى بناء الأحداث ، فإنه يؤدي بذلك عملا من أعمال
البحوث الموضوعية . وفي وسع أكاديمية العلوم أن تبتذل له بعض الاهتمام .

إن دراسة فلسفة لمبادئ علم اللغات ليست من الأمور الميسورة ، ولا تخل من
المخاطر . وإذا يكرس المرء نفسه بصورة جديدة لهذه الدراسة ، فإنه يتعرض ، حيال كثرة
نماذج التفسير في الزمان والمكان ، ألا يفعل سوى التنقيب في تاريخ أنماط المعرفة
اللغوية ، وتحليل ضروب الاستمرار والانقطاع النظرية ، أى يؤدي بذلك عمل الأستاذ في
علم اللغات ، بدلا من أن يكون متخصصا في هذا العلم . والواقع أن عمل الأستاذ

يستلزم التخصص . والأهم في ذلك هو توزيع الوقت الكافي للإسهام في هذا الجهد ، ولو بنصيب قليل . ومع الشغف بالتاريخ ، ينسى المرء أن يقدم على البناء . ويبدو كل شيء وكأنه قد قيل من قبل . إن طريقا ، ولو أنه في الحقيقة ضيق ، يتحتم البحث عنه بين دين الرواد الأوائل ، الذي روعى أحيانا في فرنسا ، وبين الحماس في مهاجمة العقائد الدينية ، الأمر الذي تجده حديثا في الولايات المتحدة . ويبدو لي أن الأثيد في هذا المجال هو البحث عن الأساليب التي تستخدمها العلوم الأخرى ، علوم الطبابعة ، وعلوم الانسان.

وفي مقال لعام ١٩٨٦ ، ينصح ثيكتور إنج Victor yngve ، وهو فيزيائي قديم علماء اللغة ، وقد صار واحدا منهم أن يتعلموا منهاجهم من العلميين ، لا من الفلاسفة . ويضيف قائلا إن علم اللغات ، وهو نابع من الفلسفة ، شأنه شأن سائر العلوم لم يقطع صلته الأصلية هذه بها ، بخلاف تلك العلوم التي قطعها بالفعل ، آية ذلك المكانة الكبيرة التي يشغلها الجدل في مضمار اللغة ، كما في الحالات القدية لعلم الفيزياء . وإذا يشهد المؤلف هذه النزعة المدرسية ، فإنه ينصح بعدم الأخذ إلا بجانب واحد ، الا وهو الجانب الذي يكون فيه علم اللغات علما تجريبيا . والحقيقة أن اللغوي ينبغي له أن يقبل صفعات الواقع ، لا بذلك الأمل « المازوخي » بأن يدير له الخد الآخر ، ولكن لكي يستنبط منهجا يتجنب به تلك الصنعات . هذا يفترض أن علم اللغات ليس بعد ناضجا بدرجة كافية لأن يصنع نموذجا فرضيا استنباطيا ، وأن لدينا عن هذا العلم مفهوما هو بالأحرى « بيكونيا » (نسبة إلى الفيلسوف بيكن) أكثر منه « كيلريا » (نسبة إلى الفلكي الألماني كيلر - المترجم) ، مع اعتبار أنه ليس ثمة قوانين لكيلر دون الرجوع إلى أوصاف « تيخو براهي » Tycho Brahe (فلكي دانمركي - المترجم) لحركة الكواكب ، ولا الميكانيكا الكمية بدون العديد من المعلومات « الطيفية » (نسبة إلى التحليل الطيفي - المترجم) التحصل عليها في البداية . وعلم اللغات الذي يملك هو أيضا مادة هائلة تضم على الأقل ستة آلاف لغة ، وربما أكثر ، العديد منها معروف بالكاد ، يجب من ثمة أن يستجيب لثلاثة مطالب ، تذكرنا بالعلوم التجريبية : « الوصف » ، الذي يفرض الكشف عن كمية من الأحداث ، مع الالتجاء إلى التجربة ، و « الشرح » ، شرح ماتم وصفه ، واستخلاص قوانين منه ، و « التكهّن » تبعاً لهذه القوانين ؟ ويشغل هذا جزءا هاما من نشاط عالم

اللغات ، يتمثل فى تجارب ، مع الملاحظات المقارنة ، لاكتساب تعبير ، أو تعلم لغة ، وبحث تقنى فى العلاقة بين الأصوات ، مجزأة أو لحنية ، والمحتويات التى تتضمنها ، وطرح أسئلة عن مختلف النقاط الشكلية التركيبية ، إلخ .

إلا أن هناك بنوع خاص تجربة طبيعية رائعة ، وفريدة فى نوعها دون شك فى العلوم الإنسانية ، اقترحت لها اسم «المعمل الكربولى» فالزنج الأفاقة المحرومون من اللغة فى بيئة ملاك المزارع فى منطقة «جزر الأنتيل» ، أو «الأوسترانيون» Oustronesiens الذين يستخدمون تعبيرات مختلفة عن بعضهم بعضا ، ويخلقون من ثمة رطانة إنجليزية تصبح مزيجا لغويا شائعا فى المستعمرات ، وينتج من ذلك صورة لما هو مطلوب لإنشاء لغة ، والمخطوط التطورية لها . ومع ذلك فإن اللغات الأصلية ، الأفرىقية ، أو الأوسترونيزية ، إلخ تركت آثارا غير متوقعة على لغات المستعمرات القديمة ، فلا تخلو هذه التجربة من مخاطر اجتماعية . والحاجة إلى الفهم تطلق قوى مجزأة ، تختلف باختلاف أنماط الجماعات البشرية . أيعنى هذا القول بأن العلوم اللغوية ، طالما أنها ليست تجريبية بحتة ، قيل أيضا نحو العلوم الاجتماعية ؟ الحقيقة أن العلوم الاجتماعية وحدها لاتزود علم اللغات بأسلوب منهجى . ذلك لأن اللغات تعكس أيضا وظيفة المعرفة ، لأن استخدامها فى الإتصال ، إذا كان هذا الاستخدام يعدل اللغات ، فإنه لايفير طبيعتها كلفات . إن تحويل أصول المفاهيم ، وأصول الكلمات ، وأشكالها إلى رموز عمل يستحق أن يدرس ، مثله مثل حل الشفرة الذى يتبع طريقا «سيميا» (خاصا بدلالات الألفاظ - المترجم) يتجه بالكلمات إلى المفاهيم . وعلم اللغة بالنسبة للمتحدث ، فى مقابل هذا العلم لدى المستمع يمكن أن يسهم فى العلوم المساهمة بعلوم المعرفة والإدراك التى ارتقت بفضل البحث المعاصر إلى ميكولوجية اللغة ، إلى نحو تحويلى ، إلى «سيميا» منتجة ، إلى علم اثنولوجى (عرقى) . وتتلقى الدراسات التى تجرى على الذكاء المصطنع ، على الاتصال باللغة الطبيعية مع العقل الالكترونى ، تتلقى اليوم فى الولايات المتحدة ، وفى ألمانيا ، على سبيل المثال أكبر إعانات مالية . وفى وسع اللغوى أن يأمل ، بفضل هذه الوسائل فى أن يفهم عمل الفكر الإنسانى ، بمقارنة انجازاته بانجازات الآلة .

ومع ذلك ، فلابد من إبداء ثلاثة تحفظات على الأقل . أولها أن التنفيذ الجيد لبرنامج ما لايعضن أن يكون النظام الموضوع نموذجاً للعمليات اللغوية ، والنشاط الإدراكى عند

الإنسان . ثم إن الآلات عاجزة اليوم عن معالجة هذه الخاصية الأساسية للغات الطبيعية ، وهي أن العبارة الواحدة يمكن أن تقابل العديد من المعاني ، وبالعكس أن للمعنى الواحد العديد من التعبيرات . وأخيرا ، وينحرف خاص ، أن البحوث لا يمكنها بأية حال أن تعطينا من وصف للغات البشر يزداد دقة على الدوام ، تلك اللغات التي لم تزل مختلفة ، باعتبارها وسائل للتفكير والتعمق ، وحل المشكلات ، بالإضافة إلى التعبير عن المؤثرات . وهكذا ، فعلى الرغم من الفائدة المكتسبة لهذه المشروعات بالرجوع إلى مختلف فروع المعرفة ، حيث يتلاقى - على سبيل المثال - علماء النفس والرياضيات ، يجد اللغوي نفسه في مواجهة تعقد موضوعه . هذا الموضوع لا ينتمى فقط . كما أنها - إلى العلوم التجريبية ، أو الاجتماعية ، أو علوم المعرفة .

وعلى ذلك ، فإن عالم اللغات ينبغي له أن يقتنع بأن البحوث التي يجريها تكون أكثر فائدة من غيرها إن هو نفذ منهاجه على أحسن وجه . نرى ذلك في اثنتين من محاولاته : في « السيمية » (علم دلالات الألفاظ - المترجم) ، وفي المنطق . وقد اتضح أن برنامج «سوسير» في خصوص الأولى (أي السيمية) متفائل أكثر مما ينبغي ، فنحن لا نتبين دائما الفائدة المباشرة التي تعود على علم اللغات من القوانين التي تصف حياة العلامات والرموز في صميم الحياة الاجتماعية . أما بخصوص المنطق ، وهو منشأ علم اللغات ، والخط الذي يتسرب منه ، فإن شعاعه منحرف . حقا إن الكثير من المشتغلين باللغة يكشفون عن منطق طبيعي ، وثمة مفاهيم منطقية ، مثل مفهوم الألفاظ مفيدة ، ولكن ذلك لأن المنطق ليس متجمدا فيما هو أهدى ، فإن اللغة حتى إذا كانت مخالفة للمنطق ، هي أكثر النظم الشكلية خصبا . وليس ثمة شيء في العالم يقابل الصلات بين «الفونولوجيا» (علم الأصوات الكلامية - المترجم) وبين قواعد اللغة . كذلك فلا شيء في العالم يقابل الفئات التي يخلقها التجريد ، من قبيل «المفعول» و«الضمير» و«التعدي» و«الملكية» ، إلخ ويوجد علم اللغة كل هذه الأشياء جاهزة في اللغة . ومع ذلك فإن ما يشكل صعوبة هو أنه عند تحليل هذه الأشياء ، لا يستغند المرء بذلك كل المادة التي يريد دراستها . ذلك لأن اللغات ، إذ تطرح مشاكل عديدة ، فإنها تفلت بعض الشيء من ذهن اللغوي . وتدعو إليها علوما أخرى . ومع ذلك ، يحدث أن هذه العلوم ، كالعلوم الإنسانية ، وعلم الأحياء (ومنه مبحث الأعصاب الذي يبشر بمستقبل باهر) لا يسعها أن

تقدم أية قاعدة للتأكيدات اللغوية بشأن الأساليب الكلامية .

ولعل هذا التعقيد ، وما تجهله من أشياء ، يفسران التقسيم الحالى إلى مذاهب كثيرة، اللهم إلا إذا كان هناك ببساطة فيما يملكه المرء من طابع إنسانى مشكلة شديدة الروعة بحيث تثير الجدل . ومن بين المذاهب ، أكثرها أحيانا ، هو أحيانا أسرعها زوالا : ذلك أن أملها القصير فى الحياة يأتى من أنه عند شرحها جزءا صغيرا من الأحداث اللغوية ، فإنها تترك قسما كبيرا منها غير مشروح ، ولكن ليس لديها دائما الوقت الكافى لاستغلال ما يجريه من اكتشافات . وتظهر قوالب أخرى تطرح أسئلة جديدة تمتدح مبدأ تفسيريا وحيدا للكافة ، هو نوع من الطلاسم ، من نقط غير متداول فى العلوم الدقيقة (كالرياضيات) ، ولكن دون أن تجيب عن الأسئلة القديمة . إن التقدم الحقيقى فى البحث ، لتتقنه طرق التفسير ، والتقدم الشامل فى المعارف ، هو الذى يدمج ، وليس هو الذى يلقى . ومع ذلك فالأفضل لنا أن نبقى متفتحين لهذه النظريات العديدة ، ومنها نظريات متباعدة لما تفعله الأخرى ، كما سوف ترى . وفيما يختص بفرنسا ، وهى غنية بالموضوعات التقليدية ، والأفكار المستوردة التى تلقى من يدافع عنها فى حساسة المدافع عن الأشياء الجديدة ، نجد من بين التيارات ، النظرية النفعية ، والميكانيكا النفسية واستخداماتها الحديثة ، والمدرسة «السيمية» فى باريس ، والتطورات المحلية للبحوث الأنجلو أمريكية فى «البرجماتية» ، والأنقاط المختلفة لعلوم اللغات الشكلية ، ونظريات العرض والابضاح ، والروايات الفرنسية للمراحل التى مرت بها قواعد تكون العبارة اللغوية ، وامتداداتها فى نظريات الربط والتغيير ، أو فيما يتعلق بمجال الأصوات ، فى الأصوات الكلامية «المترية» ، والمجزأة ذاتيا .

ومع ذلك ينبغى ، مهما كلفنا الاختيار ، أن نرسم حدودا واضحة . ويبدو لى أن اللغوى فى وضع عسير ، وهو جائئ على ذروة هرم ذى ثلاثة نتوءات . وأنا لنعلم ، من هذه الناحية ، أن الفرد إذ ظل ساكنا ، فإنه لا يستطيع أن يجعل تحت نظره فى آن واحد أكثر من وجه جانبى واحد . ولكن اللغات تمتد فتشمل الأوجه الثلاثة معا . ذلك لأنها تتضمن فى أحد وجوها علوما خاصة بالطبيعة (والرسائل أشياء طبيعية) ؟ وفى وجه آخر يديهيات منطقية رياضية (بعض العمليات تكون مختلفة من البيان) ، وفى الوجه الأخير فروع من معارف نفسية واجتماعية (اللغات يتكلم بها الأفراد وسط الجماعات) .

وتخطيط منطقية ما يتطلب بعض المعايير أهمها فى نظرى هو العلاقة بين المعانى والأشكال. وإذا لم يكن ثمة جدوى من الخضوع للأشكال ، يتجنب المعانى ، فمن الخطورة على اللغوى أن يطرح فئات معنوية دون أن يهتم بأن يجد لها فى النسيج الشكلى للمخاطب آثارا تكون بمثابة ضمان لها ، ونقط للاستدلال . ذلك لأنه لا توجد عندئذ حدود لامتداد المجال ، ولخلق سمات مصطنعة . اللغة لاتتعلق باللغوى وحده ، ولكن اللغوى هو وحده الكفيل بإجراء خطاب يقيم المضامين على ركائز . وعلى اللغوى ، على مسافة واحدة من مثالية التصورات البهتة ، ومن «تسمية» المادة الساكنة أن يشبث أن الأشكال تسكنها المعانى . والدلالات الشكلية للمعنى ، وهى شقافة فى أبسط الحالات ، يمكن فى حالات أخرى أن تكون أقل وضوحا ومن أنماط متنوعة ، من «الترنيم» الذى نسيته النظريات الحديثة ، إلى ترتيب الكلمات الذى اعتبره بمثابة متتالية شكلية ، دون أن ننسى القرينة السابقة (المباشرة ، أو العريضة) ، ولا التشابه البينوى الذى يتكشف بضروب التقارب بين البيانات الصادرة من أسرة «سيميائية» واحدة . وإنا نعلم عن التعبير اللغوى حين نفحص جوهر اللغات أكثر مما نعلم عنه بوضع تصورات عميقة يكون الخطاب تحقيقا سطحيا ، عرضيا ، وغامضا لها . ونعلم أكثر أيضا حين نرفض التضخم الموسوعى لعلم لغات يستجيب بافراط آخر (الإفراط فى البراجماتية) فى النظريات «الحلولية» للتركيبات ذات الاكتشاف الذاتى ، فنسلم بأن الأشكال تحمل ما يكفى من المعانى ، ولا يعتمد معنى بيان ما على نجاحه فقط باعتباره عملا لغويا .

نرى إذن الغاية من قولى هذا : فأننا أشيد بعلم لغات ينتج نظرية لغوية . فكل من هذين الحدين له عندى ضغط مساو . وليس ثمة نظرية معقولة سوى تلك التى لاتخفى أية لغة بسبب أحداث مستعصية . والدقة ، وفى كثير من الأحيان التقنية فى التحليل لايمكن أن تتعارض مع سمو التكوينات . وأرى استمرارية كلية بين نشاط الرجل العلمى وبين السؤال النظرى . والتوسع لايتعارض مع الفهم ، ثم إن بعض اللغات المعروفة تسمح بتوازي الجزالة مع القوة . وتظل المادة الأساسية هى التنوع الهائل فى لغات البشر . تلك هى السمة التى تعرف اللغات ، وليست مظهرا جانبيا عرضيا لها . ومن الضرورى دائما التنبيه بذلك ، حيثما لايتطلب الأمر سوى تفادى النزعة القومية الأوروبية فى العلوم الإنسانية فى الغرب . والمعروف أن مظهرا دقيقا وحديدا لهذه النزعة يتمثل فى رفض

الاتجاهات الإقليمية بدعوى عجيبة ، مفادها أن في الاهتمام المفرط بها شكلا مستترا من أشكال التمييز العنصري . وعلى هذا فإن صالح اللغات الأكثر تنوعا لا يستتبع بذل الجهد في ممارستها كلها . إلا أن هناك حاجزا يحول دون تدريس النماذج . إنني لا أضحي بلغة في سبيل نموذج مثالي . ولو كنت مولعا باللغات ، فلست مولعا بشروحها العلمية المعقدة . ولما كان البحث - بدون إطار يتيح عرض المسائل الكبرى - ليس إلا مجموعة مكسدة من المعارف التي لا أساس لها ، فإن القدرة التفسيرية التي تملكها نظرية ما هي التي تصلح لأن تكون معيارا لفهم هذه النظرية . وليست النماذج بذاتها غايات ، ولا يكتفى بتقدير مزاياها المقارنة بالإشادة بالمعاني المجردة التي يستقر الرأي على أنها أقل تكلفة ، وبالأ يطلب من اللغات سوى فحوص نادرة وجرتية .

اللغات فضلا عن ذلك أجسام حية . وماضى الكلمات ، أو مجموعة من الكلمات ، والجمل يلاحق مضارعتها . ينتفى إذن ، لكي نتابع عمل اللغة في مجال الحديث المفيد أن ننظم السباق الزمني ونتجاوز التناقض بين النظام اللغوي المتزامن ، والتطور اللغوي الزمنية . ولا يسعنا أن نفهم وضع لغويا فهما حقيقيا إلا من خلال الاتجاهات التي تحركه وتنشطه . لهذا فإن درجة عالية من التشكيل والرجوع المتواتر إلى رموز منسقة في مخططات حسابية تشير الشكوك الجدلية بعض الشيء عند كارل بوبر قد تخفى جزءا من الأحداث بأن نحمدها . من المفيد حقا ، في كثير من الأحيان تبسيط مجموعة من المعطيات لعرضها ، وإعطائها شكلا لمعالجتها ، ولكننا لا نكون بذلك قد شرحناها . ولا يمكن استبعاد بيان مابهجة أنه يناقض تقديرا ما . وعلى اللغوي أن يدرس مصادر اللغات . لا أن يرفضها لإدماجها في اتجاه صوري .

أين نجد إذن مبدأ للشرح ، إن لم يكن في مقارنة اللغات بعضها ببعض ؟ إن بحث الكليات المرتبط بالتحري النمذجي هو إذن مشروع أساسي . وهناك سيمان يبررائه . أولا : إن كل علم يتحرى عن الثوابت التي تصنف التنوع الكبير في الظواهر تبعا لمبادئ منتظمة . ويعتبر على اللغوي إذن أن يميز السمات المشتركة في اللغات كلها ، والسمات التي لا يثبت وجودها إلا في بعض الأنماط . ثانيا : إن هذا النوع من قواعد اللغة المقارنة يعرفنا بالشيء الكثير عن الأساليب المختلفة التي تركيب اللغات بها ما يراد قوله . من ذلك على سهل المثال ، ورغم أن الإدارة تفترض قولاً ، باطنياً كان أو منطوقاً ، فإنه لا يوجد

فعل «قال dire تعبر عنه كلمة مثل «أراد» Vouloir فى الفرنسية ، فى حين أن فى الأمهرية ، وهى لغة إثيوبيا ، أر فى الباتول latmoul أو الكاتيه Katé وهما لغتان فى غينيا الجديدة ، الفعل «أراد» الذى لا يستعمل إلا قليلا ، أو لا وجود له يعبر عنه بالأتفضل بفعل «قال» يضاف إليه فعل للمستقبل ، أو للأمر . مثال آخر ، فى الفرنسية ، حد اسمى ، وجملة نسبية كما فى : le livre du père (كتاب الأب) و le livre que tu lis (الكتاب الذى تقرأه) رغم تشابههما ، فإنهما مختلفان فى البناء ، فى حين أن فى «ياكا» Yaka وهى لغة الهانتو فى زانير ، فإن معالجة الجمليتين بالإعراب الصوتى واحدة تماما .

ويجب فى كل السمات التى درست أن يصاحب الاجراء الاستنباطى ، اجراء استقرائى للضببط . وعلى ذلك فإن دراسة الكليات (المعاني المجردة) اللغوية تفيد كأساس ، وكتجربة عكسية فى آن واحد لإطار عام لمعالجة البيانات اللغوية . وإن ما حاولت أن أعدّه هو نظرية لوجهات نظر ثلاث . والمعالجة الثلاثية التى أقترحها تضع البيانات فى علاقة مع بعضها البعض . من وجهة النظر : ١- النحوية الشكلية (وتفترض دراسة صوتية كلامية مسبقة) مع نظام اللغة ، ومن وجهة النظر : ٢- المرجعية السيمية ، مع البيان المقصود ، ومن وجهة النظر : ٣- للتعبيرية التدريجية ، مع المشتركين فى الحوار . والعلاقات بين الذات والفعل والموضوع من جهة ، وبين المسند والقضية والاعلام من جهة أخرى تربط النظم الثلاثة بعضها ببعض برباط وثيق . ولا يمكن التعرف على مضمون سيمى ، واختيار تعبيرى إلا إذا كانا محمولين بعلامات ، أيما كانت . والنحو هو الجزء الأكثر تركيبا فى اللفة مع علم الأصوات الكلامية (الفونولوجيا) الذى تعرف أنه لعب دورا كبيرا فى نشأة النظرية التركيبية فى أواخر الثلاثينات . ويدرس النحو بعد دراسة والمورفولوجيا « (التشكل) أنماط الوحدات ، من أفعال ، وأسماء ، إلخ ، وعلاقاتها ، بعضها ببعض . وسوف أحاول أن أثبت أنه بدلا من مواجهة الاسم بالفعل ، ينبغى الكلام عن الاستقطاب ، وأنه توجد مجموعة اتصال وظيفية بدلا من فئات مجزأة ، ومتميزة بسمات ثنائية ، كما تعرفنا بذلك التقاليد . وفضلا عن ذلك فإن الكثير من الحقائق الهيانية مثل ترتيب الكلمات ، والتعيين ، ونية المفعول به ، أو الفعل فى الجملة تفسر من وجهتى النظر الثانية والثالثة بالتوافق المركب بالتأثيرات السيمية والتعبيرية التى

تستخدم فيما مدرجة ، مثل درجات الكمون ، والملازمة ، والدynamية ، إلخ . إن نظرية وجهات النظر الثلاث تضم الاستراتيجيات التعبيرية التي يمكن شرحها بتتابع على سجل حاد ، و«موضوع» على سجل خفيض ، في جملة فرنسية مثل : remarquable ce- ! tédifice (إنه رائع ، ذاك البناء) . ومن ثم فإن النظرية تتضمن تفجر إطار الجملة . والواقع أن التتابع الموضوعي للمخاطب لا يمكن إدراكه إلا على مستوى الفقرة ، شفوية كانت أم مكتوبة ، على أنها متوالية من جمل . ونلاحظ أن في العديد من اللغات الهندية الأوروبية تنشأ الجمل الموصولة المعرفة ، من اندماج جملة بأخرى تليها ، مثل الأولى بالنسبة لها خيرا سبق ذكره . فمثلا عن ذلك فإن العديد من اللغات ، كلفة كولومبيا ، والفلبين تملك «لاحقة» يتغير سياق الحديث بتغيرها من جملة إلى أخرى . وأخيرا فإن اللغات كلها تملك دلالات للترابط لا يمكن تفسيرها إلا على مستوى أكثر شمولا من مستوى الجملة . وبعد ذلك ، فإن كل هذه الظواهر تفترض إطارا تفسيريا عاما ، يتجاوز التناقض بين اللغة باعتبارها نظاما ، وبين الحديث باعتبارها نشاطا . وليس في الإمكان وجود علمي لغات يستخدمان على هذين المحورين . ذلك لأن النظام لا يمكن تصوره إلا عند استخدامه ، والعكس بالعكس . ونموذج التفسير المقترح هنا من أجل إتاحة الوحدة ، هو نموذج لغوي أسميه «اجتماعي فعال» . علم اللغة هذا يتخذ أساسا له علاقة الحوار التي تركز العمليات الفردية الخاصة بالإرسال والاستقبال على هياكل لغوية ، وعلى ظروف تبادل الأحاديث . ولكل من معطيات هذين النمطين أساس في المجتمع ، وفي الثقافة ، ومن ثم كان توصيف علم اللغة بأنه «اجتماعي فعال» . ويتوزع المعنى الذي يقصده المتكلم ، ويفسره المستمع على ثلاث مناطق . وتتشكل منطقة واحدة من المناطق الثلاث في رموز وهي منطقة المركبات التي تقابل علامات شكلية . هذه المركبات هي بنوع خاص : الرجع المعاد بناؤه ، وفحوى العلامات ، و«سيمية» (دلالة) العلامات النحوية ، والمعنى المرتبط بالسياق . وثمة عمليات دقيقة يكشفها التحليل ، الذي يجري بشأن العديد من اللغات ، لدلالات أنماط البيان ، والصور الفعلية والأشخاص ، إلخ . ومع ذلك لا يستطيع اللغوي ، في مجاله ، أن يتجاهل الدراسة الهامشية للمنطقتين الأخريين ، غير الرموزتين ، ومن ثم فهما غير محتملتين ، أو متوقعتين ، وهما منطقة التأثيرات المرضعية ، ومنطقة المعاني اللاشعورية . ذلك لأن ظروف الحوار الدقيقة ، والنظم الاجتماعية لن يجرينه ، وسره الفهم ، وزلات اللسان ، هي في عداد المعنى ، رغم أن

علم اللغة يعوزه اليوم جهاز كفيـل بعـلاجه بكيفية مناسبة .

وفى صميم هذا النموذج يـنبثق الإنسان فى الواقع المحسوس ، وهو يتحدث ، واقترح أن نتصور أنه يتحدث نفسانى اجتماعى . والمصطلح «نفسانى اجتماعى» يضم المحورين اللذين يعرفان مجال كل اتصال . غير أن الإنسان قبل كل شئ «متحدث» (بالمعنى الذى يشمل المتكلم والمستمع) . وعلم اللغة يستعير من اللغات وحدها ماينبغى له أن يقوله ، مادام أنه ، بتأثير «الاحراج» (وضع رأيين متعارضين فى الجواب عن مسألة بعينها - المترجم) العلمى الذى سبق ذكره ، لايسع أى علم من العلوم التى تهتم أيضا باللغات أن يزد علم اللغة بأقل أداة من أدوات التحليل . وعلى العكس من ذلك ، فإن علم اللغة هو الذى يستطيع أن يخدم العلوم . والقوانين التى تحكم اللغات ، والقوى التى تعدلها ، ونشأة العسف الذى يحجب مايمكن قوله محاكاة لضوضاء العالم ، تلك هى الأماكن اللغوية الأصلية ، حيث نتبين الحديث النفسانى الاجتماعى ، الا وهو اللغة . والمحدث يصنع اللغة ، إذ يضعها فى كلام ، الشئ الذى يعنى أنه يحكم الطبيعة ، وفيما وراء الأحكام السابقة المهجورة بشأن كيانه الاجتماعى ، أو حياته النفسية ، فإنه حوارى للغاية.

وثمة شبكة معقدة من الضغوط ، ومن الحريات تربط اللغة بالمحدث . ويقدم علم اللغة هاهنا نصيبه - وعلى أساس وقائع محددة - فى معرفة الإنسان الذى يتعقل حتميات حالته بشتات اختياراته . وتقدم اللغة للطفل الذى يبدأ فى اكتسابها نوعا من الشعور المسبق بالحياة ، والقانون ، والأخلاق . إن النظام «الفونولوجى» ، وقواعد التركيب الشكلى ، وهى جبرية إلى حد ما ، تبعا للغات ، وشبكات الدلالات فى مفردات اللغة ، والتعبيرات الاصطلاحية ، كل هذه مجالات للإكراه الإصطلاحى ، ذلك لأن الطفل مرغم على تعلمها ، إلا إذا احتسنى بإعداد الطابع الاجتماعى المرضى فى اللغة . ولكن يتفتح للمحدث فى الوقت نفسه مجال من الحرية فى ممارسة الحديث . والأجزاء الأقوى تركيبا فى قواعد اللغة فيها تسريـات : وحتى استخدام بعض المزايا الوظيفية يمكن أن يترك مجالا للمبادرة . تلك هى حالة - من بين أمثلة أخرى - المفعول به المعرف فى بعض المصطلحات ، كما فى الفارسية ، والبرومية (لغة بورما) . فضلا عن ذلك ، وعلى مدى تاريخ اللغات ، يتكون النحو حول الذات البشرية ، مصدر كل خطاب ، وموضوع

تخصيص الحي وغير الحي ، والمشرف على ذهنيات محور الشخصية ، وأخيراً فإن المتحدث يوقع بحضوره على مفردات اللغة بالمحاكات فى القول : بالعبرة الملتبسة ، ذات المعنيين ، والتواطؤات التلميحية والمجازات والنشاط العرضى أو الدائم والإبداع الشعرى والانحراف لمصلحته ، ومنطق التعايش السيمى المحتوم .

إنها فى الواقع «أنثروبولوجيا» تتضمن تصورا لعلم اللغة . والانسان النصيح يقود فى غموض مصير اللغات . نرى أن كل هذا يمثل عملية لاشعورية تقريبا ، ولكنها إرادة. ذلك لأنه ، عكس مانضمره حين ننكر على المحدث كل شعور بالتغيرات ، كما يحدث كثيرا ، فإن اللاشعور لا يتضمن غياب القصدية وإرادة المتحدث النفسية الاجتماعية . وتنشق إرادة البحوث الفلسفة الاجتماعية واضحة كل الوضوح فى دراسة التخلق التشكىلى ، وبخاصة عمليات وضع القواعد النحوية . وثمة حقيقة نكتشفها ، تتمثل فى أن هذه العمليات ليست خطية ، لكنها دائرية ، أو بالأصح أن التكرار ليس بالمرءة هوية آلية ، بل إن هذه العمليات تجرى فى شكل حلزوني . وتنتج الرغبة فى التعبير بحرية أشكالاً ، وضرورة الفهم الجماعى إذ تتجاوز احتمالات الابتكار الفردى ، تفرض ضغوطا تجهد هذه الأشكال ، تلك هى نشأة النحو التشكىلى . إلا أن هذا النحو يرتضى بدوره تحت ضغط المعنى المراد قوله ، وتحدد الأشكال ، أو تضم معانى جديدة بأن نستعيد مخططات قديمة . وتشهد ولادة ، وتحولا ، ثم ولادة جديدة لصراع أساسى بين حاجتين تحكمان التطور الكلى للغات : تناسق الأشكال من جهة والتعبيرية من جهة أخرى ، الأول يختصر أو يحو ، والثانية تطيل ، أو تضيف . فالكلمات الطويلة تقصر لتعجيل الحديث ، ولكن تأتى بعد ذلك عناصر تنمى هذه الكلمات لتفادى خطورة الغموض الراجع إلى الجناس ، واستجابة لحاجة الانسان إلى إثبات وجوده فى الخطاب .

وفى موازاة ذلك تزيد حدة الخلافات ، ثم تنحل ، بين بساطة أنماط تكوين الكلمات والجمل ، وتعقدها أو كشافتها . والحقيقة أن مثل هذه العمليات لا يمكن أن نخبئها إلا على مدى بعيد ، يبلغ أحيانا عدة قرون ، بل آلاف السنين . وفى الوسع تقديم العديد من الشروح لهذه السلوكيات الدائرية ، مثل تكييف عام شامل للجمل كاملة فى مركبات اسمية (أسس تنطلق منها بدورها جمل جديدة) ، وتناوب الفعل être ، و avoir فى التصريف بفعل مساعد فى العديد من الأسر اللغوية ، من «الكلتية» إلى «السلالية» ،

وتحديد الصور الفعلية في اللغات السامية ، والتكرار (أو التشديد) في اللغة الأسترالية، أو الدرافيدية ، وتطور النفي في العديد من مجموعات اللغات «الكربولية» ، أو من وجهة نظر خارجية ، تحول لغة عامة إلى لهجات محلية ، تؤول إلى لغة جديدة مشتركة بانتقاء قاعدة تحكم هذه اللهجات . وفي حالة لغات المستعمرات «الكربولية» يرتاد منشئو اللغات ، في زمن قصير للغاية ، ويشرح أصول اللغات أو القوى الخلاقة عبر التاريخ الطريق الذي يؤدي في شكل الكلمات ، وفي النحو من التركيبي إلى التحليلي ، ثم من التحليلي إلى التركيبي . وعبر هذه المراحل ، نرى الإنسان في لغته . وفي مجموع نشاطاته الاجتماعية الثقافية ، يصوغ علاقته بالعالم في الوقت الذي يصاغ هو فيه . ويرتّب على ذلك نتائج ثلاث . أولاها الجدل حول الأولوية ، الأنتولوجية ، أو الترتيبية الزمنية بشأن فكرة اللغة . هذا الجدل يفقد كثيرا من أهميته ، مع شيء من التحفظ : ذلك أنه من المهم من حيث أن العلاقة هي علاقة «حركة مستمرة» ، في مواجهة العرف الطويل الذي لايسلم إلا بتأثير الفكر على اللغة ، أن نذكر بحقيقة قياسية: ذلك أن الإنسان لايتصور ولايتميز بسهولة مالا توضحه لغته ، كما نتبين من الصعوبة في تفهم بعض أفكار الأناجيل اللاتينية أو اليونانية في الترجمات الحرفية إلى العديد من اللغات ، كلغات الشرق الأقصى ، التي لاتعبر مباشرة عن هذه الأفكار . هناك إذن نوع من التحديد المسبق الآلي للفكر عن طريق اللغة . وبالتأكيد على هذا ، فإن الأمر في الواقع يتطلب ألا ننسى أنه يوجد أيضا ، على العكس من ذلك صدى في اللغة لتخطيطات تنظيمية تصورية للكون ، كما يتبين مثلا في العديد من اللهجات في أفريقيا وأمريكا ، وجنوب شرقي آسيا ، وفيها تقسم الأنواع الإسمية العالم والطبيعة تبعا لخصائص الأشياء للمادية والوظيفية . ثانيا : حين يعين سلف الإنسان اللغة على أنها خاصية من خصائص اللسان والمجازاته عندئذ فقط تؤكد الضرورة الاجتماعية دورها باعتبارها أداة من أدوات الاتصال ، هنا في حين أن الجنس البشري كان يتميز وقتئذ ، ونوع خاص بالقدرة على استخدام الرموز . فهو يبنى ، اعتبارا من علامات مصنوعة علامات أخرى يشكلها في مجموعات متماثلة . ولكن مع قدوم اللغات ، تعلم الإنسان ، حتى يستطيع الاتصال بغيره من النامس أن يعجز (في سلسلة الكلام) في نفس الوقت الذي يميز فيه (مجموع الصيغ الصرفية للجذور) ، كما تؤيد دراسة مختلف أشكال

«العى» (فقد القدرة على الكلام - المترجم) . ومن ذلك الحين لم يكف الإنسان عن تحسين لغته ، فبجعلها مطابقة لحاجاته . نراه مثلا ، فى مجال «التكنولوجيا» التاريخية يقوم بعملية تحويل الأصوات الكلامية ، فيحتفظ بواسطتها بالتعارضات الصوتية الباتة ، بسبب قاندها ، حتى مع مادة صوتية جديدة . والإنسان ، إذ يطوق لغته تبعاً لحاجاته فإنه يجعلها أيضا متشبية مع بيئته ، مثلها مثل سائر أدواته ، ولكن من المسلم به أنها تتميز عنها ، لأنها فى الوقت نفسه أكثر من مجرد أدوات بسيطة .

أخيرا فإن اللغات الانسانية هى أول كل شئ شفاهية ، والنظرية اللغوية التى اعتقد أننا ينبغي أن نتمسك بها هنا تعطى دورا هاما للأسلوب الشفوى وتفتدى بنوع خاص (وليس فقط بطبيعة الحال) من مادة تتكون من لغات شفوية فحسب ، كاللغات الأفريقية، والهندية الأمريكية ، والأوقيانية ، والأسبوية إلخ . إن اختيار القناة الصوتية السمعية ، وتفضيلها على غيرها من القنوات هو الذى صنع مصير اللغات ، وكذا مصير الجنس البشرى . وفى النسيج الشفوى للخطاب المنطوق والمسموع ، لا فى أثره الخطى الببائى يستطيع اللغوى أن يجد العناصر المتميزة التى يدرئها لايكون لعمله أى معنى ، إن كان لى أن أصرح بذلك . وفى الكلام الذى يقال ويسمع ، قبل كل شئ تتولد التغيرات فى نظم اللغات . ترى ماذا يكون مصير علم لغات ، يهتم بالأولى باللغات المكتوبة ، فلا يسهم فى النشاط الإتمى (الأنثروبولوجى) الشاسع الذى يجب أن يندمج فيه ، ومن ثم نهر يهمل ، أو لا يعالج إلا عن طريق التعريض قسما كبيرا من الجنس البشرى ، حيث يتكلم الناس بلغات غير مكتوبة ، أو عند الأميين فى البلاد التى تستخدم لغات مكتوبة ؟ وبناء على ذلك فسوف ندرس هنا ، ماينبغى لكل بحث أن يدرسه أى الظواهر فى واقعها الكامل الذى يتسنى ملاحظته : ولا مجال بدعوى الألفية الشفهية أن نبخس قيمة الحصة التى يتولاها فى العديد من اللغات ذلك الابتكار الشورى ، الا وهو الكتابة ، ولا أن ننسى التأثير الذى مارسه أحيانا التعبير الخطى فى التغيرات الصوتية نفسها فى الكلام . ومن هذا التأثير تهذى اللغة الفرنسية مثلا بعض الإيضاحات . وينبغى أيضا ألا نهمل الكتابة ومكانتها فى تحديد قاعدة العديد من اللغات التى تغطى مناطق ثقافية شاسعة . وعلينا أن نتذكر النزعات الجمالية لدى البعض من اللغويين ، والمبدعين فى اللغة ، الذين تستهويهم التعبيرات الخطية . وينبغى لنا بنوع خاص أن نتذكر أن نشأ

النحو المقارن ، وعلم اللغة مرتبطة باستغلال النصوص المكتوبة . إلا أن كل ذلك لا يكفي لأن تطرح على بساط البحث أهمية الكلام الشفهي في لغة تتخذ الانسان موضوعا وغاية لها .

واعتبارا بهذا المفهوم يمكن أن تطرح مسألة أخيرة هي : ما فائدة علم اللغة؟ أولا ، ليس له فائدة ... اللهم إلا أن يشيع ، مثل كل بحث نهما شديدا مؤثرا للمعرفة . ولعلنا نقول أن ليس له فائدة سوى أنه يعيل - كما قال إرازموس Brasme فيما مضى بنوع من السخرية - بعض التحريين الذين يتنازعون بلا هوادة في شرح الأخطار التي يتعرض لها الجنس البشري من الالتباس المروج بين الأسماء والحروف الموصولة وبين الظروف والأحوال . الواقع أن في وسع علم اللغة أن يؤدي بعض الخدمات . أولا ، وعلى مستوى بسيط من التطبيق ، يمكن الاستفادة من خبرة اللغوي في مجال خارجي ، وهو مجال التخطيط ، وهذا عمل إرادي ، يستوثق به الانسان من تحكمه في لغته التي يعتبرها ملكا طبيعيا له ، لا يجوز التصرف فيه . وعلم اللغة ، سواء كان من شأنه وضع قواعد تحكم العلاقة بين اللهجات ، أو نظاما لايتكار كلمات جديدة ، أو تعديل الهجاء والاملاء عند اللزوم ، فإن اللغوي ، يستطيع بفضل ما يجمع عنده من معلومات عن خصائص اللغات ، وأقاط تطورها أن يزود التخطيط باسهام ثمين .

وثمة مجال آخر ، اسهام علم اللغة فيه أساس ، ذلك هو مجال تاريخ الحضارات ، في هذا المجال لانفك أي نص ، أو صرح ، أو أثر يمكن أن يثبت وجود شعوب يشار إليها باسم الهندية الأوروبية . شاهدنا الوحيد في ذلك هو اللغات الهندية الأوروبية والأمريكية كذلك بالنسبة لأسر وراثية أخرى ، كأسر الأوراليين ، والهورمانيين التبتيين ، والألجونكان . وعلم اللغة هو وحده الذي يمد إلينا يد المساعدة ، ويرشدنا عبر ظلمات الجهل الكثيفة حتى نستطيع أن نعيد بناء ماضيها بصورة أقرب ماتكون إلى الحقيقة . وعلى ذلك فإن اللغة ، مع الجهد المتصل المباشر ، رغم أنه جهد ميثوس منه بعض الشئ لاكتشاف معنى عالم يبدو مشوشا ، ومجزأ ، تطلق شعاعا يثير بضوء ضعيف طريقا متناسقا .

وأخيرا ، فإن ما يعرفنا به علم اللغة لا يخلو من انكاس ، حتى على تولينا أمر مستقبلا في وجه التحديات التي تتراكم فوق أفقنا . وفي حين أن ملكة التعبير اللغوي

التي تميز من قديم الأزل «الانسان الحاذق» homo habilis هي ملكة واحدة ، حسب تعريفها ، فإن اللغات مع ذلك متعددة . وتهيب بي بحوثي أن أغامر إلى أبعد من ذلك : فهذه اللغات متعددة منذ نشأتها . هذا في رأيي افتراض قوى ، إن لم يكن مؤكداً . ولايجوز لنا في الواقع أن نرى في ذلك سوى صدى لقدرة الانسان ، فهو الوحيد بين سائر الكائنات الحية الذي يتكيف مع بيئته ، لا بفضل تنظيمه الاحيائي ، ولكن بفضل ذكاته وموهبته الثقافية الاجتماعية . والانسان يمارس على بيئته نشاطا وأعبا ، ويتوصل بهذا النشاط إلى اضعاف الضغوط الانتقائية التي تمارسها الطبيعة . واللغة هي من أدوات هذا النشاط . وعلى ذلك فإن لعلم اللغة دورا بارزا يؤديه في المشروع الذي تجرعه العلوم كلها لكي تحصل على معرفة الانسان معرفة تزداد عمقا على الدوام ، وموضوع هذه المعرفة هو ببساطة مصيرنا نفسه .

ترى هل تحجل وسائل الاعلام بصورة مضاعفة تطور اللغة؟ وهل تصور المجازات الجهاز الاعلامي مستقبلا للانسان مشكوكا فيه؟ من المعلومات التي لدينا لاستطيع أن نتكهن بشئ . ذلك لأن الانسان الذي هيا دائما أدواته تهيئة جيدة ، هذا الانسان قادر على مواجهة التغيرات الفجائية كلها . ترى هل يخترع الانسان أشكالا مبتكرة من الاتصال؟ هل يوزع المهام بصورة مختلفة ، ويعين للفاته مكانا جديدا ؟ إنني مازلت متفائلا بقرة ، دون أن أدعى إنني أقوم بعمل تكهنى . ذلك لأن اللغات في رأيي ، وهي تحمل الأحاديث المتراكمة من أزمان سحيقة لاتعيبها الذاكرة . هذه اللغات هي صور للحياة . واللغوى ، وهو متشبه بالبحوث الدقيقة في القوانين خلف النشوة الصوتية ، وصخب الكلمات ، راح يتعرف في اللغات على الحيوية القوية لدى متحدث ترك بها عبر الزمان أثرا لعمليات مشابهة لما يؤديه هو نفسه في خطابه اليومي . ذلك لأنه مفتتح بهذه العمليات ، في الوقت الذي يهتم فيه باخضاعها لتحاليل العقلية السليمة ، وأن من يتخذ اللغة مهنة له يجب أن يعمل على استخراج أسرار اللغات الأجنبية . كان هذا أيضا ، بالتوافق مع البحث المتواصل الذي يجريه اللغوى ، الأمنية المشرقة التي عبر عنها الشاعر الذي كتب يقول :

«أولئك الذين يعسكرون كل يوم بعيدا عن المكان الذي ولدوا فيه ، أولئك الذين يسحبون كل يوم زورقهم على ضفاف أخرى ، تزداد معرفتهم كل يوم بمجرى الأحداث التي

لاتقرأ . وهم إذ يصعدون الأنهار صوب منابعها ، بين المناظر الخضراء ، يتأثرون فجأة بتلك الروعة التي تخرس كل انسان [...] ومع بشارت المياه التي تأتي مع انبثاق النهار ، ولما كان المسافر ، في «عيد القمر الجديد» ، يسلك سلوكا غير محقق ، ويسير سيرا شاردا ، فهذا أنذا أعترزم التجوال بين أقدم طبقات اللغة ، وبين أعلى شرائع الصوت ، حتى إلى لغات نائية ، لغات كاملة ولكنها شحيحة للغاية .

مثل هذه اللغات [...] التي لم يكن بها كلمات متميزة تعبر عن «الأمس» وعن «الغد» . تعال . واتبعنا نحن الذين لانملك كلمات نقولها : إننا نتناول هذه المتعة الصافية ، بلا تعبير خطي حيث الجملة الانسانية القديمة ، وتتحرك بين ترخيصات جلية ، ويقاها بادئات قديمة فقدت جذورها الأصلية . وإذا تتخطى الأعمال اللغوية الجميلة ، فإننا نشق طرقنا الجديدة إلى هذه التعبيرات الغريبة التي لم يسمع بها أحد ، حيث تتراجع «الهيئة» (نطق بملء النفس ، كلفظ الهاء - المترجم) إلى ما بعد حروف العلة . ويشيع تغير طبقة الصوت مع الأنفاس ، تبعا للحروف الشفوية ، نصف الرنانة ، بحثا عن خواتم صوتية صافية .

..... وكان هذا في الصباح ، بأنقى الأسماء ، بلدا جميلا خاليا من حقد أو شع ، موضح نعمة ورحمة لارتفاع تكهنات الروح الصادقة » .

النقد الذاتى الخلاق فى العلم والفن

بدور مقالى هذا حول مشكلة نظرية ، ألا وهى مشكلة المعرفة الإنسانية ، وبخاصة المعرفة العلمية .

وأنا رجل متفائل - متفائل فى عالم أصبحت فيه القاعدة الصارمة بين المثقفين أن يكون المرء متشائما إذا أراد أن يساير روح العصر . ولكنى أعتقد أن عصرنا ليس من السوء كما يعتقد الناس عامة ، بل هو أفضل وأجمل مما يشهر به .

ومنذ ربع قرن ألقيت محاضرة بعنوان «تاريخ عصرنا : رؤية متفائلة» ، وهذه المحاضرة تثير اليوم من الغضب والاستفزاز أكثر مما أثارته يومئذ .

وفى رأى الكثيرين (على الأقل ، منذ عهد أدلف لوس ، وكارل كراوس ، وكلاهما أعرفه) أن المثقفين دأبوا على القول بأن ثقافتنا المزعومة إنما هى ثقافة صناعية تجارية وبالتالى تعد ضرها من سقط المتاع ، وتتسم بالسوقية والابتذال ، ولا يرى المتشائم فيما تقدمه هذه الثقافة للجماهير سوى الهبوط وقلة الذوق . ولكن المتفائل يرى الوجه الآخر لهذه الثقافة ، ألا وهو إقبال الجماهير على شراء الملايين من الاسطوانات والأشرطة لأروع الأعمال الفنية التى أبدعها أعظم الموسيقيين أمثال باخ ، وموتسارت ، وبيتهوفن ،

ترجمة : أمين محمود الشريف

وشوبر ، بحيث أصبح عدد الذين يحبون هؤلاء الموسيقيين وموسيقاهم الرائعة أكثر من أن يحصى .

وأنا بالطبع أوافق المتشائمين عندما يقولون إننا نتعمد أن نغرس فى أطفالنا الميل إلى القسوة والعنف عندما تعرض عليهم أفلام العنف والقسوة ، ونجعلهم يشاهدون ذلك فى التلفاز . ومن أسف أن ذلك ينطبق على الأدب الحديث . ولكنى كرجل متفائل أستطيع أن أقول إنه على الرغم من كل المحاولات التى تبذل لترويج العنف ، فإنه لا يزال فى العالم قوم يحبون الخير ، ويميلون إلى مساعدة الغير . وعلى الرغم مما يزعمه المثقفون المتشائمون من أن العصر الذي نعيش فيه عصر ممقوت - وقد يكون هذا الزعم مقنعا أحيانا - فإننا لا نزال نرى العديد من الناس يسعدون بالحياة فى هذا العصر .

ويشير المتشائمون إلى التدهور الأخلاقي والسياسي والاستخفاف بحقوق الإنسان التى ظن الجميع أنها مكفولة الاحترام ، وهم محقون فى ذلك ، ولكن هل هم محقون أيضا عندما يلقون اللوم على العلم واستخدامه فى التكنولوجيا ؟ كلا ! ففى رأى المتفائلين أن العلم والتكنولوجيا قد جلبا الرخاء المتواضع إلى شعوب أوروبا وأمريكا ، وأزالا وصمة الفقر المدقع ، والآلام المروعة عن مناطق شاسعة فى العالم خلال القرن الماضي.

إننى لا أومن بفكرة التقدم ، ولاهأى قانون من قوانين التقدم . ففى تاريخ البشرية هبوط وصعود ، ونحوس وسعود ، إذ أن الشراء الطائل قد يقترن بالفساد الأخلاقي ، وازدهار الفنون قد يحدث مع تدهور البشرية . وقد كتبت منذ أكثر من ٤٠ سنة بضع كلمات ضد القول بأن العالم يسير فى طريق التقدم ضد مذهب المعاصرة والتجديد فى الفن والعلم . ومنذ عهد قريب جدا دعا بعضهم إلى الإيمان بفكرة المعاصرة والتقدم واليوم يحاولون بث روح التشاؤم الثقافى فى النفوس . وأريد أن أقول لمعشر المتشائمين إننى طول حياتى لم أر مظاهر التراجع والتقهر فقط ، بل رأيت أيضا شواهد واضحة على التقدم ، والمتشائمون المثقفون الذين يأبون أن يروا فى زماننا ومجتمعنا شيئا من الحسن يتعامون عن هذا ، ويجعلون غيرهم يتحامى عنه . وأنا أعتقد أنه من أبلغ الضرر أن يجتث كبار المثقفين إلى إشعار الناس بأنهم يعيشون فى الجحيم ، لأنهم إذ يفعلون ذلك لا ينفرون الناس من حياتهم فحسب ، بل يذيقونهم طعم الشقاء ، ويسلبونهم الرغبة فى

الحياة . تأمل كيف أن بيتهوفن - برغم ماكان يعانيه من الحزن والكآبة - ختم سمفونيته بنشيد الغبطة والفرح من تأليف الشاعر الألماني شيلر !؟

وقد عاش بيتهوفن في عصر خابت فيه الآمال في تحقيق الحرية ، إذ تحطمت مبادئ الثورة الفرنسية على صخرة حكم الإرهاب وإمبراطورية نابليون ، وأدت عودة النظم القديمة على عهد مترنخ إلى زوال الديمقراطية ، وزادت من حدة الصراع الطبقي ، واشتد يؤس الجماهير ، وكان نشيد الغبطة والفرح لبيتهوفن احتجاجا صارخا على الصراع الطبقي الذي أدى إلى انقسام البشر ، كما قال شيلر ، ومع ذلك لم يشعر بيتهوفن بأية كراهية طبقية ، بل كان يحب إخوانه في الإنسانية ، وتكاد كل أعماله الفنية تنتهي إما بنغمة العزاء والسلوان كما هو الحال في سمفونية ميسا سولميس (Missa Solemnis) وإما بنغمة التهلل والابتهاج كما في سمفونياته وأوبرا فيديليو (Fidelio) .

وقد أصبح كثير من فنانينا المنتجين المعاصرين ضحايا للدعاية المتشائمة من ثقافتنا ، معتقدين أن من واجهم أن يعرضوا ، بروح رهيبة ، مايعتقدون أنه عالم رهيب أو فترة تاريخية رهيبة . صحيح أن بعض كبار الفنانين في الماضي فعلوا مثل هذا الشيء ذاته . وأذكر منهم جوي ، وكاثر ، كولتزر . ومثل هذا النقد المصوب إلى المجتمع أمر ضروري ، ومن المحتم أن يشير في النفس إزعاجا شديدا ، ولكن يجب ألا يقتصر على العويل والتفجع ، بل يجب - على العكس - أن يكون دعوة إلى تحمل الآلام والمعاناة ، كما في أوبرا «زواج فيجارو» الحافلة بنقد عصرها . صحيح أنها زاخرة بألوان السخرية ، والهجاء والنهك ، ولكنها تنطوي أيضا على معنى عميق ، ففيها كثير من الجد بل الحزن العميق ، وفيها أيضا كثير من الفرح والحبوبة الغامرة . إن موضوع مقالتي وهو «النقد الذاتي الخلاق في العالم والفن» يرتبط ارتباطا وثيقا بما قلته في المقدمة ، وأحب أن أتكلم - ولو باختصار - عن بعض أوجه الشبه والاختلاف بين العمل الخلاق لكبار العلماء الطبيعيين ، والعلم الخلاق لكبار الفنانين رجاء القضاء - ولو جزئيا - على دعاية المثقفين المتشائمين ضد العلوم الطبيعية ، وهي من القضايا التي تحظى بالاهتمام في الوقت الراهن ، فأقول:

إن من عادة كبار الفنانين أن يهتموا بشئ واحد ، ألا وهو عملهم الفني . وهو معني القول المأثور «الفن للفن» أي الفن حبا في الفن . بيد أن هذا القول ينطبق أيضا على

كبار العلميين : فمن الخطأ أن يقال إن الدافع إلى الاشتغال بالعلم «هو تطبيقه» ، فلا العالم الطبيعي «بلاك» ولا «إينشتاين» ولا «روذر فوردي» ولا «بوهري» ، فكر في إمكان تطبيق النظرية الذرية ، بل على العكس ، كانوا - حتي ١٩٣٩ - يرون أن تطبيق هذه النظرية أمر مستحيل ، واعتبروا هذه الفكرة ضريا من الخيال العلمي ، إذ كان هؤلاء الرجال يشتغلون بالبحث العلمي حبا في البحث ، ويسعون إلى معرفة الحقيقة حبا فيها . كانوا علماء طبيعيين ، وربما كانوا - على الأصح - علماء كورسولوجيين (=كرونيين - نسبة للكرون) محدوهم الرغبة التي عبر عنها فارست (=الشخصية الرئيسية في مسرحية فاوست للشاعر الألماني جوته) حين قال :

«معرفة القوى التي تجعل من العالم وحدة متماسكة»

كان هذا هو حلم البشرية القديم ، حلم الشعراء والمفكرين . ويمكن أن نجد هذا التفكير «الكروني» في كل الحضارات القديمة : نجده في الياذة هومر (١٣.٨ ، ١٦) وفي ثيوغوتيا - هزيود (٧٢٠ - ٧٢٥) .

ولا يزال يوجد بعض العلماء ، وبالطبع كثير من الهواة ، الذين يعتقدون أن وظيفة العلوم الطبيعية هي مجرد جمع الحقائق - (ربما للاستفادة منها في الصناعة . ولكني أرى غير ذلك : أرى أن العلم ترجع بدائيته إلى الخرافات الشعرية والدينية والخيالات البشرية ، والتي تحاول أن تفسر لنا النفس البشرية والعالم الذي نعيش فيه ، والعلم ينشأ عن الخرافة تحت تأثير النقد العقلي . وهو نوع من النقد ينبع من البحث عن الحقيقة والأمل في الوصول إلى الحقيقة . والأسئلة الأساسية التي يطرحها هذا النقد هي : هل يمكن أن يكون هذا صحيحا ؟ وهل هو صحيح ؟ وهنا أصل إلى الأطروحة الأولى . من مقالتي وهي أن مصدر العلم والشعر شيء واحد ألا وهو الخرافة .

والأطروحة الثانية هي أننا نستطيع أن نميز بين نوعين من النقد : نوع يهتم بالنواحي الجمالية والأدبية ، والآخر بالنواحي العقلية : النوع الأول ينتقل من الخرافة إلى الشعر والثاني من الخرافة إلى العلم ، وبعبارة أدق ، إلى العلوم الطبيعية الأول يقيم جمال اللغة ونشاط الإيقاع ، وإشعاع الصور وحيوتها ، والثرثرة الدرامي وقدرته على الانتاع ، وهذا النوع من الأحكام النقدية يؤدي إلى الشعر ، وبخاصة الشعر الملحمي والدرامي ، والشعر الغنائي ، ومعهد الموسيقى الكلاسيكية .

أما النقد العقلي فهو يسأل - على العكس - عما إذا كانت الرواية الخرافية صحيحة ، وعما إذا كان العالم قد نشأ وتطور على النحو الذي تؤكد الرواية ، وعما إذا كان قد خلق كما يقول لنا الشاعر هزبود أو - ربا - كما جاء في سفر التكوين وتحت تأثير هذه الأسئلة تصبح الخرافة «كسمولوجيا» أى علما للكون وللبيئة التي تحيط بنا ، وتتحول إلى علم طبيعى .

والخولة أو الاطروحة الثالثة هى أنه لا يزال يوجد كثير من الآثار المتبقية من الأصل المشترك للشعر والموسيقى ، من جهة وللكسمولوجيا والعلم ، من جهة أخرى . لا أريد أن أقول إن كل الشعر يتسم بطابع الخرافة ، وأن كل العلم مقصور على الكسمولوجيا ولكن الذى أريد أن أقوله هو أن الخرافات لا تزال تلعب فى العلم دورا كبيرا بشكل غير متوقع . ذلك أن الخرافات هى محاولات ساذجة متولدة من الخيال لتفسير نفوسنا وعالمنا المحيط بنا ولا يزال شطر كبير من الشعر ، ومن العلم أيضا يوصف بأنه محاولة ساذجة من جانب الخيال لتفسير العالم الذى نعيش فيه .

والحق أن الشعر والعلم - وبالتالي الموسيقى أيضا - صنوان تربطهما صلات الدم . إنهما ينبعان من محاولة فهم منشئنا ومصيرنا ، وفهم منشأ العالم ومصيره .

هذه المقولات الثلاث يمكن أن توصف بأنه فرضيات تاريخية وأن لم يكن هناك شك فى أن الخرافات هى مصدر الشعر الإغريق وبخاصة التراچيديا . وقد أثبتت هذه الفرضيات صدقها بالنسبة للبحث فى بدايات الفلسفة الطبيعية الإغريقية ذلك أن علمنا الطبيعى الغربى ولنا الغربى ، كلاهما وليد العلم والفن الإغريقى القديم . ولكن هناك فروق جوهرية بينهما على الرغم من أصلهما المشترك .

فالعلم يسير فى طريق التقدم ، لأن له هدفا وهو البحث عن الحقيقة ، وهذا البحث يستغرق زمنا طويلا . ويمكن أن نقول أحيانا أن الفن يسير فى طريق التقدم ، فمعد زمن طويل ظلت محاكاة الطبيعة هدفا فى فن التصوير والنحت ، وأن لم تكن هذه المحاكاة هى هدفها الوحيد قط . والحق أنه يمكن القول بحدوث تقدم فى هذا الهدف يتجلى - مثلا - فى معالجة الضوء والظل . ويمكن أن نذكر فى هذا الصدد أيضا فكرة الرسم المنظورى أو النظرى ، ولكن مثل هذه الأهداف لم تكن قط هى القوة الدافعة للفن . ذلك أن الأعمال الفنية الكبرى كثيرا ماتؤثر فىنا تأثيرا لاصلة له بإتقان الفنان لهذه المهارات وغيرها من

الوسائل الخاصة للتقدم .

وكثيراً ما قيل إنه لا يوجد تقدم عام في الفن . وربما أكد أصحاب الفن البدائي هذا القول . إلا أنه حيشما يوجد تقدم أو تأخر ، فإن هذا يحدث في الملكة الإبداعية للفرد الفنان .

وعلى كل فنان أن يتعلم فنه حتي ولو كان فناناً عبقرياً مثل موتسارت . ولكل فنان - بل لكل فنان تقريباً - معلمه . وكل فنان عظيم يتعلم من تجاربه الخاصة ، ومن عمله الفني الخاص . ويقول أوسكار وايلد : التجربة هي الاسم الذي يطلقه كل إنسان على أخطائه . ويقول جون أرشيبالد هويلر - وهو عالم طبيعي وكسولوجي (= عالم كوني) : إن كل مشكلتنا هي أن نرتكب الأخطاء بأسرع ما يمكن ، وتعلقتي على هذا هو : من واجبنا أن نكتشف أخطائنا ونتعلم منها . وقد أدخل موتسارت تغييرات وتحسينات جذرية على بعض أعماله الفنية . وقد أنتج موتسارت أعظم أعماله الفنية في العقد الأخير من حياته القصيرة من حوالي ١٧٨٠ إلى وفاته في ١٧٩١ بين سن ٢٤ و ٣٥ . وهذا يدل في الواقع على أنه تعلم عن طريق النقد الذاتي ، وتعلم بسرعة مذهشة ، ولا نكاد نصدق أنه ألف «سراجليو» في سن ٢٥ أو ٢٦ ، و«فيجارو» في سن الثلاثين .

بيد أنني استلهمت عنوان مقالتي الحالي من أعمال بتهوفن وبعبارة أدق ، من معرض وكراسات الرسوم التخطيطية ، الذي نظمته «جمعية أصدقاء الموسيقى» في فيينا والذي زوره منذ عدة سنوات .

وجدير بالذكر أن كراسات الرسوم التخطيطية لبتهوفن هي وثائق لهذا النقد الخلاق ، تكشف عن ترديده النظر في أفكاره بصفة مستمرة ، وتصحيحه الصارم لها . وهذه الطريقة - طريقة النقد الذاتي الصارم - تسهل علينا فهم نموه وتطوره الشخصي منذ أن بدأ الملحن متأثراً بهايدين وموتسارت إلى آخر أعماله الفنية .

وهناك ضروب شتى من الفنانين والكتاب . بعضهم لا يحذف ، لأنه وصل إلى درجة الكمال . وكان برتراند رسل من عباقرة الفلاسفة الذين نبهوا في هذا الباب إذ كان يجيد الكتابة بالإنجليزية في أروع صورها . ولا تجد في مخطوطاته كلمة واحدة عمد إلي حذفها في ثلاث صفحات أو أربع . أما غيره فطريقته تختلف عن ذلك تماماً ، إذ يتبع في الكتابة طريقة «التجربة والخطأ» أي الوقوع في الأخطاء ثم تصحيحها .

ويبدو أن «موتسارت» ينتمى إلى الفريق الأول من الفنانين المبدعين ، على الرغم من أنه كان يعيد تأليف بعض أعماله الفنية . ولكن لاشك أن بتهوفن كان من الفريق الثانى أى فريق الذين يدخلون على أعمالهم كثيرا من التصحيح والتنقيح . ومن المفيد أن نتأمل فى أسلوب العمل عند الفنانين الذين ينتمون إلى الفريق الثانى . وأحب أن أنوه بأن كل ما أقوله فى هذا الصدد هو ضرب من الحدس والتخمين : فأنا أظن أن هؤلاء الفنانين يبدأون بمشكلة أو مهمة معينة كأن يبدأوا بتأليف «كونشرتو» الكمان (لحن يعزف على آلة منفردة أو أكثر بمصاحبة الأوركسترا) أو بتأليف قداس أو أوبرا ، ويدخل فى هذه المهمة - فيما أظن - تكوين فكرة عن حجم العمل ، وطابعه ، وكنهه ، وربما أيضا عن استخدام بعض الموضوعات . وقد تكون الخطة أكثر تفصيلا وبخاصة فى حالة القداس بالأوبرا .

إلا أنه متى انتقل الفنان إلى مرحلة التنفيذ - أى مرحلة العمل الحقيقى، وتحقيق الفكرة ووضئها على الورق - اضطر إلى إدخال بعض التغييرات على الخطة كان يجرى فيها بعض التصحيحات المبنية على النقد الذاتى ، ويحذف منها بعض الأخطاء ، وبذلك تصبح الخطة واقعية ، وواضحة المعالم ، ويستطيع الفنان أن يحكم : هل كل جزء فيها وكل تفصيل من تفصيلاتها يتفق مع الصورة المثالية للخطة كلها ؟ والعكس بالعكس بمعنى أن الفنان يصحح الصورة المثالية للخطة كلها باستمرار كلما تقدم العمل فى طريق التحقيق بكل تفصيلاته . وهكذا نجد فى هذا الصدد ما يسمى «بالتفذية المرتدة» ، أى حدوث أخذ ورد بين الخطة والصورة المثالية من جهة ، وبين العمل كلما رسم واكتمل شيئا فشيئا يحذف الأخطاء .

ربما أمكن لنا أن نرى كل ذلك بجملاء فى حالة المصور الذى يمارس فن التصوير الزيتى فى رسم صور الأشخاص : إنه يصمم ويخطط ثم يشرح فى تصحيح ما صممه وماخططه ، كأن يضيف بقعة من اللون ، ثم يرجع إلى الوراء ليتبين مدى التأثير الذى أحدثته ولا شك أن التأثير الذى تحدثه بقعة اللون المضافة يتوقف على الوسط المحيط ، أى على كل شئ موجود بالفعل، والعكس بالعكس بمعنى أن البقعة الجديدة فى اللون تؤثر بدورها فى الكل : كل شئ يتغير بسببها ويصبح مختلفا سواء على نحو أفضل أو أسوأ . ومع هذا التأثير الذى يحدث فى الكل فإن الصورة المثالية التى يهدف المصور إلى إنجازها والتى

لا تستقر تماما فى ذهنه تتغير أيضا . وفى حالة المصور الذى يقوم برسم الأشخاص فإن المظهر والشكل الخارجى الذى يحاول المصور إبرازه ، وتفسيره لقسمات الشخص المراد رسمه ، يتغير أيضا .

والمهم هنا هو وجوب إنجاز عملية التصوير قبل إجراء أى نقد أو مقارنة أو تصحيح . يقول «جيموتش» : «يجب إنجاز العمل الفنى قبل مقاورته بغيره» . ومن جهة أخرى يجب أن تكون هناك فكرة تقارب الصورة المثالية حتى يتسنى للفنان أن يقارن بينها وبين العمل الذى تم إنجازه ، حيث أنه لا يتسنى إجراء أى نوع من التصحيح إلا بالمقارنة مع مثل هذه الصورة المثالية . وعندما يكون الشئ المراد تصويره حاضرا لدى المصور فإن المشكلة لا تكون ملحة . وربما أشبه هذا ما يحدث فى الموسيقى حيث يكون النقد الذاتى وتصحيح الأخطاء أكثر سهولة إذا أريد تلحين النص للغناء . وعلى أية حال فإن تصحيح الأخطاء يشبه المقارنة بين ماتم إنجازه وبين ما يهدف الفنان إليه ، وهو الصورة المثالية للعمل الفنى الذى يتغير باستمرار بتأثير ماتم إنجازه ، لأن ماتم إنجازه يؤثر فى العلية الإبداعية تأثيرا قويا . وأنتك لتجد فى حالة العمل الفنى الكبير أن هذا التأثير قد يذهب إلى حد أن الفنان الذى ألفه لا يعرف أنه عمله هو لأنه تجاوز حدود تصوره . لقد حدث هذا فى سيمفونية «الخلقة» التى ألفها الموسيقى «هايدن» النمساوى الأصل ، وفى سيمفونية الموسيقى «شوبر» التى لم يستكملها .

وأختم حديثى بالمقارنة بين الفن والعلم حيث يقدح المثقفون المشتائمون فى العلم بدلا من أن يقدروه . فأقول : إن العمل فى العلم يقوم على الفرضية والنظرية ، والهدف منهما هو الوصول إلى الحقيقة أو الاقتراب منها ، والقدرة على تفسير ما شمس من الأمور . والهدف فى العلم ثابت إلى حد كبير وهذا هو السبب فى حدوث تقدم فى مجال العلم - تقدم يمكن أن يستمر قرونا من الزمان - تقدم نحو نظريات أفضل . أما فى الفن فإن أهم لون من النقد هو النقد الذاتى الخلاق للفنان ، ولكن النقد فى العلم ليس نقدا «ذاتيا» فقط بل هو نقد «تعاونى» أيضا فعندما يغفل أحد العلماء خطأ من الأخطاء أو يحاول إحقاقه - وتحسن الخط لا يحدث هذا إلا نادرا - فإن هذا الخطأ عادة ما يكتشفه غيره من العلماء ، لأن منهج العلم هو النقد الذاتى والنقد المتبادل . والنقد يحكم على النظرية بمدى نجاحها فى البحث عن الحقيقة ، وهذا هو الذى يجعل النقد عقلانيا .

ولذلك فإن النظرية ، أعنى عمل العالم البدع ، تشبه كثيرا العمل الفنى ، وإبداع العالم يشبه إبداع الفنان - على الأقل إبداع الفنانين الذين ينتمى إليهم بتهوفن - أولئك الفنانين الذين يبدأون بتصوور جريئ والذين يستطيعون أن يرفعوا عملهم بواسطة النقد الخلاق إلى آفاق عليا لاتخطر على بال .

وأنتك لتجد فى مجال العلم أن العالم النظرى العظيم يماثل الفنان العظيم ، ويسترشد مثله بخياله وحده وإلهامه . وقد وصف «إينشتاين» نظرية الذرة التى وضعها نيلز بوهر فى ١٩١٣ - وهى نظرية ثورية أدخل عليها كثير من التحسين فيما بعد - بأنها مظهر من مظاهر الحساسية الموسيقية . ولكن النظرية العظيمة - خلافا لأى عمل فنى عظيم - تظل دائما عرضة للمزيد من التحسين .

إن الرجل العالم يعرف هذا ، ويعرف أيضا أن خياله وحده غالبا ما يجمع به بعيدا عن هدله وهو الإقترب من الحقيقة . وهذا هو السبب فى وجوب إجراء فحص نقدى دائم فى مجال العلم سواء من جانب واضح النظرية نفسه ، أو من جانب العلماء الآخرين . ففى العلم لا يبنى أى عمل عظيم على الإلهام وحده .

وأحب أن أختتم حديثي باقتباس فترة من كلام أحد كبار العلماء الكونيين والفلكيين - وهو ويوهان كبلر المتوفى سنة ١٦٣٠ ، وهى السنة الثانية عشرة من حرب الثلاثين سنة ، فى هذه الفترة ينطلق كبلر من نظريته فى حركة الأجرام السماوية التى شبهها بالموسيقى الإلهية للكواكب السيارة . ولكن كبلر يختم حديثه - على غير قصد منه - بترنيمة ثناء على الموسيقى التى ابتدعها الإنسان - تلك الموسيقى متعددة النغمات التى كانت لاتزال إذ ذاك حديثة العهد . كتب كبلر يقول :

«وهكذا يتضح أن حركات الأجرام السماوية ليست سوى ضرب من الأنغام المؤتلفة - عقليا لاصوتيا . وهذه الأجرام تتحرك نتيجة التوتر الناشئ عن اللانسجام الذى يشبه تغير الايقاع الموسيقى أو مايسمى فى الاصطلاح بتأخير النهر (الذى يحاكى به الانسان اللانسجام الموجود فى الطبيعة) . وهذا اللانسجام ينتهى بضروب من الائتلاف الموسيقى التام ، كل ضرب منها يتألف من ست مدد أشبه بالوتر الذى يتألف من ستة أصوات . وبواسطة هذه العلامات تتميز وترتبط أقسام الزمن . وليس ثمة ما هو أعجب وأسمى من قواعد الغناء المتعدد الأصوات التى تؤلف وتميز بين الأصوات المتعددة ، وهو فن لم يكن

يعرفه القدماء ، ولكن الإنسان استطاع أن يكتشفه أخيرا - ذلك الإنسان الذى يحاكي خالقه ، وبذلك يستطيع عن طريق سيمفونية الأصوات المتعددة والمتألفة أن يستحضر في جزء صغير من الساعة الصورة الكاملة والشاملة لديومية الكون ، كما يستطيع أن يشعر بالنشوة الحلوة التى تجلبها الموسيقى ، والتى هى صدى للقبطة الإلهية حين ينظر الصانع «جل وعلا» إلى بديع صنعه !» .

الجمال والطقوس فى رياضة صيد السمك بالطعم*

يرجع تاريخ أقدم إشارة معروفة إلى صيد السمك بالطعم إلى عهد أسرة «شو» منذ أكثر من ٢٣٠٠ سنة . ولسنا ندهش حين نسمع من أحد صيادى السمك عندما نسأله عن السبب فى شغفه بهذه الرياضة ، أنها كانت حافزا لمؤلفات أدبية وفيرة ومحترمة . هذه المؤلفات تتدرج من بلوتارك Plutarque وتلميحاته إلى صيادى السمك فى نهر النيل فى كتابه «حياة أنطونيوس» La vie d'antonius ، إلى «التاريخ الطبيعى» لبلينيوس الأكبر Pliny the Elder; Hisoria Naturalis ، ومن أدب القرن الخامس عشر الكلاسيكى : «رسالة فى صيد السمك بالشص» للسيدة جوليان بيرنر The Treatyse of Fysshynge wyth an angle Julian Burner إلى «المرجع فى رياضة صيد السمك بالشص» The Compleat Angler فى القرن السابع عشر لآيزاك والتون Isaaak Walton ، بالإضافة إلى البحوث الأدبية فى أعمال بعض المؤلفين مثل جون دون Hohn Donne ، وجبرارد مانلي هوكنز Gerard Man- ley Hopkins ، ووليم بتلر ييتس William Butler yeats ، وعزرا باوند Ezra Pound ، وإيرنست همنجواى Ernest Hemingway . والحق يقال إن مثل هذه الوفرة من المؤلفات عن صيد السمك بالطعم غير متناسبة مع شئ هو مجرد وسيلة لخداع حيوان له مخ فى حجم حبة البازلاء ، وجعله يزود شصا ألصق عليه بعناية قبضة من

* fly fishing - المتصور بهذا صيد السمك بالشص ، وطعم عبارة عن ذبابة fly صناعية مكونة من قبضة من الريش والزغب - المترجم .

الريش والزغب ، وشذرات من الصفيح . ومن ثم يحق لنا أن نتساءل عما يمكن أن يكون في هذه التسلية الخفيفة ما يبرر هذا الشغف المحموم الذي يستثيره في نفوس هواة الذين يمارسونها بحماسة كحماسة من يمارسون أى فنون أخرى أو عبادات .

لقد قبل ، على لسان لمسدن Lumsden ، وولسن Wilson (١٩٨٣) على سبيل المثال أن اكتشاف الصيد كان إسهما كبيرا وخطوة هامة في تطور الانسان ، بدءا من أسلافه أشباه القردة . ومهما كانت صحة هذا الافتراض ، فإنه لاجدال فى أن الانسان الأول كان يكرس جزءا هاما من وقته ومهارته في ممارسة الصيد البرى وصيد السمك حينما يجد سمكا . واللحم طعام مفضل عند الجنس البشرى ، لذلك فمن الصواب القول بأن لحم السمك كان جزءا من غذاء أجدادنا حينما وجدوا أنفسهم بالقرب من مواقع المياه . فضلا عن ذلك فإن الحقائق الأثنروبولوجية توحى بأنهم كانوا يحيطون صيد السمك بنوع من الطقوس . ويبدى بيتر ج. ولسون Peter J. Wilson (١٩٨٣) أن نشأة الطقوس مرادفة لإنتقال شعلة التطور من الحمية الأحيائية إلى الإبداع الشافى ، ويبدى أن الطقوس تزدى إلى إبداع كينونات رمزية ، جماعية وفردية ، تعمل بعد ذلك بطرق معقدة وغير متوقعة ، وتميز التنظيم الشافى . وهناك أمثلة كثيرة من إضفاء الطابع الطقوسى على النشاطات الأحيائية بقدر ما يوجد من اهتمامات إنسانية . مثال ذلك أن كل النشاطات الجوهرية الضرورية لحياة الانسان ، كالغذاء ، والنسل ، وتربية الأطفال ، وغيرها محاطة بطقوس عديدة . ومع ذلك فمن بين كل الوظائف المحبوبة التى ميزت الاهتمامات الرئيسية لدى الانسان البدائى كانت ممارسات الصيد ، وجني الغذاء أول الأشياء التى راحت ضحية لتقسيم العمل الذى يميز الجنس البشرى . إننا قد أحلنا القسم الأكبر من أعمال الإنتاج الغذائى ، وتوزيع الأغذية إلى الأخصائيين ، وأصبح القليل جدا منا هم الذين يمارسون الصيد البرى أو البحرى ، أو يحرق الأرض حسب حاجته . وتبعاً لذلك تحول حرق الأرض ، وبخاصة فى الغرب إلى فلاحه البساتين ، وصار الصيد البرى والبحرى تلهية تقام فى الهواء الطلق .

ومع ذلك فعلى الرغم من أن الطبيعة الرياضية للصيد الشبيهة كثيرا بالأنماط القديمة من القنص كثيرا ماوصفت بالامتناع عن أكل الفريسة ، فقد ظل كان من الصيد البرى وصيد السمك رياضة دموية . ومهما أنكرنا ماهو دون شك المبرر الإحيائى للقتل ، فإننا

يقينا نظل مع ذلك ، وبقدر كبير فى نطاق عالم الأحياء حيث نزاول إراقة الدماء . هناك استثناء واحد فقط يتمثل فى التطور الحديث فى فلسفة صيد السمك الذى تركز فى الولايات المتحدة . هذا الاتجاه المعروف بصيد السمك ثم اعادته حيا إلى الماء ، المقصود به سمك «التروتة» trout (السلمون المرقط) ، ويعتبر فى الولايات المتحدة أنه مورد ثمين فلا يكفى استغلاله مرة واحدة فقط . والغالبية العظمى من الذين يمارسون هذا النمط من الصيد اللادموى ، يمارسونه بالشص والطعم (ذباب مصنع) .

وعلى ذلك فإن صيد السمك بالشص والطعم ، مع إطلاق سراح السمكة المصيدة دون أن تموت ، هو نوع من الصيد تجرد من كل أشكال الحاجة الأحيائية ، ومايبقى منه مثل صاف نسبيا من الظواهر الطقسية لنشاط حيوى أساسى . والعناصر المادية لمطاردة الفريسة واقتناصها تختزل إلى أقل حد للاستفادة بأحسن مافى الإمكان من العناصر الثقافية ، حتى إن صيد السمك بالشص والطعم ، وبخاصة فى أسلوبة الأمريكى الحالى الذى يقضى باعادة المصيد حيا إلى الماء* هو سجل أثرى ، وبقية باقية من النسيج المعقد للتفاعلات بين علم الأحياء والثقافة ، لاهد بالتأكيد أنه صاحب ، وعلى وجه الاحتمال هيا تطورا نحو «الانسان العاقل» homo sapiens . بعبارة أخرى ، صيد السمك بالشص والطعم ، حيثما يكون شكلا من أشكال القنص ، يعتمد بقدر الامكان عن المظاهر النفعية للصيد ، وهو فى نفس الوقت يسلط الأضواء على أبعاده الثقافية ، هذا النوع من الصيد قد يكون أثرا باقيا بالصدفة من الظروف والاختيارات التى أتاحت لأسلافنا أن يحفظوا قبود التطور التاريخى الوراثى الحتمى ، ويبدأوا فى مباشرة التطور الثقافى .

وعلى الرغم من أن الرياضيين كلهم يؤمنون بالخرافات ، فإن صيادى السمك بالطعم مشهورون بعدد هائل من القواعد والمحرمات التى تحيط بهوايتهم . ففى انجلترا ، مهد النمط الحديث من صيد السمك بالطعم ، لم يزل محظورا فى بعض مجارى المياه صيد

(*) من العجيب . أن ميثركى صيد السمك بالطعم ، فى الوقت الحاضر ، حتى هذا القرن ، وحراس «الشملة» ، أى البريطانيين ، يبدون حتى الآن أنهم لاينهمون فكرة صيد السمكة ثم اخلاء سبيلها . وهناك أسباب عديدة لذلك . أهمها أن أنهار سمك السلمون (التروتة) فى بريطانيا العظمى تقع فى أسلاك خاصة ، ولاتلقى الحماية المكفولة للقطاع العام كما هو الحال فى مياها الأمريكية التى يعيش فيها هذا السمك .

السماك بالطعم الذى يغوص فى الماء (الطعم الرطب ، أو الحورية) ، أو أن يصيدوا فى اتجاه مضاد لتيار الماء . وهنا ، فى العالم الجديد ، حيث أعيد ابتكار هذه الرياضة إلى حد ما ، تتبع هذه القواعد الارستقراطية بدقة (ولو أن هناك أفرادا كثيرين يتبعونها باختیارهم ، منهم على سبيل المثال من يصطادون بطعم تطفو على سطح الماء ، ويطلق عليهم اسم أصغباء الطعم الجاف) ، إلا أن هناك عددا من القواعد الضمنية تحكم السلوك الصحيح فى مجارى المياه . فالصياد الذى يصيد فى اتجاه مجرى النهر يجب أن يتنحى ويخلى مكانه لمن يصيد فى أعلى النهر - ضد التيار . وفى موسم تفرغ الحشرات المائية، يعتبر من الأكثر لباقة أن يحاول الصياد مجازاة الحشرات بطعم صناعية بدلا من استخدام طعم خادعة . ولا يجوز أبدا مساعدة صياد يحاول أن يأتي بالسكة المصيدة إلى البر ، إلا إذا دعى صراحة لأن يفعل ذلك ، إلخ . ومع ذلك ، فهناك فرق كل هذه القواعد السلوكية ، الطبيعة الطقسية التى تسيطر على صيد السمك بالشخص والطعم بوجه عام . وأعتقد ولو أن البعض سوف يعارضنى فى هذا ، أنه من الواضح أن صيد السمك بالطعم ليس دائما أنجع طريقة لصيد السمك ، حتى ولو كان ذلك قاصرا على رياضة الصيد فالديناميت مثلا أكثر فعالية ، إذا كان الأمر لا يتعلق إلا بتزويد الملاحات بالأسماك ، وبالأكل على المدى القصير . فالواقع أنه فى أوقات معينة من السنة ، وفى ظروف خاصة تكون هذه الاعتبارات معوقة للمصيد بدرجة كبيرة . ومع ذلك فإن غالبية صائدى السمك بالطعم سوف يرفضون بإصرار أن يختاروا طرقا أخرى للمصيد ، ربما أكثر فعالية . ذلك أن الاهتمام الطاغى عند صائدى السمك بالطعم بهوائيتهم هذه ، ليس فى أن يصطادوا سمكا كثيرا ، ولكن أن يصطادوها وفقا لقواعد معينة . وأخيرا فكل صياد سمك بالطعم يفضل أسلوب الصيد على مجرد فعاليته . وثمة عنصر أساسى فى القانون الذى يحكم صيد السمك بالطعم هو أن هذا القانون نفسه يعلو سائر القوانين . وصيادوا السمك بالطعم يندرجون فى سلم خاص بوسائل الصيد ، ويشغلون منه القمة . والعجيب أن أولئك الذين يزاولون صيد السمك بطرق أخرى يسلمون بوجه عام بهذا السلم ، ووضع صيد السمك بالطعم فيه . والصيد الصحيح ، وفقا للقواعد التى وضعها العرف ، مع اقتناص سمك قليل ، أو عدم اقتناص أية سمكة أمر مرغوب فيه عند المتوسط من صائدى السمك بالطعم ، وأفضل من النجاح فى الصيد على غير هدى باستعمال دودة قطعم ، على سبيل المثال . وسمكة السلمون (التروتة) المصيدة بدودة لاتعتبر حقا سمكة سلمون.

ويشك معظم صيادى السمك بالطعم فى أن سمكة سلمون يمثل هذا النقص فى التربية وفى الذوق إنما تنتسب إلى نوع آخر من الأسماك ، كالبشوط .

ومنذ زهاء أربعة ملايين من السنين ، كان أجدادنا ، من نوع «الإنسان القرد» ، ولعلمهم من نوع «الرجل القرد من جنوب أفريقيا» *Australopithecus Afarensis* يصيدون السمك لأنهم يستسيغون لحمه ، يصيدونه بأيدهم ، أو بالحرايب . وأصبح بعض سلاسلهم فى بعض آلاف السنين التالية يتاجرون بأسماكهم التى يصيدونها ، بالمقايضة بين الحد الأدنى من الجهد المبذول والحد الأعلى من السرعات الحرارية . ومع ذلك ، وعلى الأقل بالنسبة لبعض أنواع صيد السمك ، ارتأى لعدد صغير من أسلافنا أن يضحوا بصافى إنتاجهم من السرعات الحرارية المباشرة من أجل سلوك يبدو مسرفا فى ظاهرة . ولا بد أن الزيادة فى توفير الغريسة كان يتمشى مع الطقوس المصاحبة لاصطيادها . ومع مراعاة الطقوس بدأت اعتبارات جمالية تكمل السرعات الحرارية ، إن لم تحل محلها . وأخيرا فإننا نساءل بالطبع : لم ذلك ؟ إن أي استقصاء يجرى بشأن دوافع النشاط الجمالى الذى يقبل التطور على أنه أفضل نموذج متاح لفهم التطور البشرى ، لابد أن يفترض مزية من مزايا البقاء لنوع من الأحياء يتجسد الفن فى نشاطاته الحبيوة . ومن الضروري أن تمنح مفاهيم الجمال والفن والطقوس الجنس البشرى شيئا ما ، وإلا فلن يكون ثمة وسيلة لتفسير تبنى هذه المفاهيم . ومهما كانت أهمية هذه المفاهيم لحياة البشر ، فإنها يجب أن تفسر ليس فقط تأجيل ، إن لم يكن تعليق الإشباع الحيوى لرغبة تشيرها ممارسة صيد السمك بالطعم ، ولكن أيضا قيمة المتعة الجمالية بوجه عام لدى الكائنات البشرية .

واسمحوا لى قبل أن أتصدى لهذه المشكلة أن أستطرد بعض الشيء . لقد أصبح النقد المعاصر ، ومابعد المعاصر يزداد حذرا من أية نظرية جمالية تتبنى بنوع ما وجهة نظر لها علاقة بالمذهب الطبيعى . وسواء فى نظرية الفن للفن ، وفى فكرة أنه «لا يوجد شئ خارج النص» لدريدا *Derrida* (١٩٧٦) ، وفى مختلف أقطاب المذهب التاريخى ، مثل بحوث فوكو *Foucault* (١٩٧٢) فى علم الآثار القديمة ، أو فى النظرية «الصورية الجامحة» لبودريار *Baudrillard* (١٩٧٥) ، فإن فرعا قويا من الفكر الجمالى فى غضون القرن العشرين قد ناقش كلا من إمكانية وجود معرفة موضوعية للعالم الطبيعى ، والأسلوب الذى تستخدمه هذه المعرفة الوهمية لوضع نظريات فى الفن . والعجيب أنه فى حين

تقوضت بالتدريج وجهة نظر طبيعية لعلم الجمال بفعل كل من الفلاسفة والفنانين ، فإن فكرة القيمة الجمالية أصبحت شديدة الجموح والواقع أنها قلما تذكر فى التيار المعاصر . وفى ظنى أنه قد يبدو غريبا فى الواقع أن نهتم بالقيمة النسبية للأعمال الفنية ، حين تكون قد سلمنا فعلا بالانفجار الغامض للمعنى وتفككه . وإذا لم تصلح الحقيقة الواقعة لأن تكون أساسا ثابتا لعلم الوجود (الأونطولوجيا) فمن الخطأ حقا أن نفرض معنى للشكل نفسه لمسألة تتعلق بالقيمة الجمالية .

وأعتقد أن هذه الرؤية المبهمة للثقافة الإنسانية التى تعرضها بمثابة «سجن» تأتينا منها الانطباعات الطبيعية مشوهة حتى لتبدل لنا الثقافة ، من حيث الأغراض النفعية ، واقعة فى شرك «الترجيبة» . هذه الرؤية هى أكبر خطأ ضار بالنقد الجمالى المعاصر . ولم تهتم مابعد الحدائث بموضوع صيد السمك بالطعم ، ولن تهتم به أبدا . وإنى لأشعر بالاطمئنان وأنا أبهى هذا التنبؤ ، وأراهن على صحته . والسبب فى يقينى هذا يوحى بإجابة عن السؤال الذى يمس مهمة علم الجمال ، والطقوس فى تطور الجنس البرى . والنقطة الجوهرية فى هذا الخصوص هى فى اعتقادى فكرة الأداء . والسؤال المطروح هاهنا هو : المالى يجعل أداء الصيد بالطعم جيدا ، هل هو وفرة السمك المصيد ، أو هو مراعاة القواعد التقليدية فى الصيد ؟ لاشك ، كما ذكرت فيما قبل ، أن الشخص الذى اختار أن يصيد السلمون بالطعم يعتقد بالفعل أن اعتبارات الجمال أكبر قيمة من عدد السمك المصيد . ومع ذلك فإن اختياره هذا هو اختيار التأكيد ، وليس اختيارا جوهريا . ولعله يولى اهتماما أكبر بالنواحي الطقسية فى الصيد ، ولكنه لا يتخلى عن عادة البشر القديمة فى صيد الأسماك . فإذا تخلى صائد السمك الطعم عن معيار الصيد ، فلا يعتبر من ثمة أنه يصيد السلمون ، وإنما هو يكتفى بإلقاء السنارة ، وريط الطعم ، وعلى ذلك فإن نجاح صيد السمك بالطعم يتوقف من جهة على اقتناص السمك ، ومن جهة أخرى فإن فعالية الصيد هى ما يخفيه الصياد باتباعه هذه الطريقة . هناك من جهة دم ، ومن جهة أخرى فن. هل يستحيل إذن التوفيق بين هذين المطلبين المتناقضين ؟ إن كان الأمر كذلك ، كما يحملنا على الاعتقاد به ذلك الانشقاق بين الثقافة والطبيعة ، الذى تؤكد بعض النظريات الجمالية المعاصرة ، فإن صيد السمك بالطعم لا يكون على أحسن تقدير سوى شكل حاد من تنازلات العصر الحديث .

إننى أود أن أوضح أن هذه الثنائية ليست تفسيراً مناسباً لأى من صيد السمك بالطعم أو علم الجمال بوجه عام . والخطأ فى افتراض وجود هوة لا يمكن عبورها بين الشفافة وبين علم الأحياء هو الإخفاق فى رؤية الثقافة الإنسانية فى منظور تاريخى ، أى فى سياق تطورى وإذا كان صيد السمك بالطعم يجب فهمه على أنه عملية تلخص بعض نواحي تطورنا باعتبارنا بشرا ، عندئذ لا نتوقع أن يتجلى بوضوح على أنه ثنائى الأقطاب ، بل هو بالعكس كمجموعة من الممارسات المنضدة المرتبطة بعضها ببعض بتدرج معقد على مستويات غير منتظمة فى الكثير من الأحيان . بعبارة أخرى ، يجب اعتبار صيد السمك بالطعم بمثابة لوحة يسجل عليها مرة بعد أخرى صور قتل تطوره . وإذا كان الأمر كذلك ، فإن العالم الطبيعى لا يكون منقطعا بصورة ميثوس منها من مجال صيد السمك بالطعم ، وإنما يمكن فهمه فهما مثمرا على أنه بمثابة بنيانه الصغير . وإذا كان صيد السمك بالطعم يفتح لنا نافذة على مرحلة الانتقال من نمط للتطور يؤكد على التنوعات الوراثية إلى نمط آخر يعمل فى مجال أسرع بكثير ، مجال الثقافة ، ففى الواقع أن نستخلص من ذلك طرقا أكثر شمولاً واكتمالاً لتصوير نشاطات أخرى تظهر بوضوح نواحيها الطقسية والجمالية . وإن نحن انطلقنا من فكرة أن الثقافة هى الذروة فى تطور الجنس البشرى فلا بد أننا نحتاج إلى تعلم الكثير فيما يختص بالاسهامات الانتقائية فى الطقوس ، بملاحظة المواقف ، والمعتقدات ، والممارسات لدى صائدى السمك بالطعم فى الوقت الحاضر .

ولا يبدو أن الطقوس مشمرة من حيث فاعليتها ، ولكن لابد أن تقدم بعض التعويضات عن نقص فاعليتها . وفى وسعنا ، بممارسة صيد السمك بالطعم كعينة أثرية أن نعد قائمة مؤقتة للفائدة المنتظرة من الطقوس . فأولا ، يمثل صيد السمك بالطعم تجربة ممتعة للغاية . والواقع أن هناك الكثير من أوجه الشبه مع بعض الأشكال الصاخبة من النشاط الجنسي والدينى ، ولحظات من الانتباه والترقب وبخاصة فى أوقات الخضانة وفقس البيض . وتكاثر الحشرات أثناء هاتين المرحلتين يجعلها فرصة ممتازة لخداع سمك «التروتة» (السلمون) ، وكثيرا ما يخرج الصائدون عن شعورهم ، أو يعترفهم إحساس لذيذ بالسلاسة والانسجام والتسامى . ثانيا ، هناك متعة الاجتماع مع صائدين آخرين ، ومع الأسلاف المبهجلين . ثالثا ، إذ يؤدى سمك السلمون دور الطوطم الحيوانى ، فهناك مايسميه لبفى شتراوس (١٩٦٦) «متابعة مقدسة للغاية» ، وهو تصنيف الظواهر

الطبيعية إلى نظم مترابطة هذى هي متعة النظام ، والمعنى ، والعقلانية . ولاشك في أن هذه المتعة تمثل المظاهر الثلاثة لعقلية خلقة ومتحضرة يسميها ليقى شتراوس «الفكر البدائي» . وصائدو السمك بالطعم ، شأنهم شأن البدائيين في فكر ليقى شتراوس ، قد ابتكروا «فلسفة طبيعية» ، أى نظاما معقدا للعالم ، يتطلب توقيرا شبه ديني لسمكة السلمون ، إلى جانب شعور عميق بالتضامن بين أعضاء طائفة صائدى السمك بالطعم ، ويناقس صيد السمك هذا الدين من حيث أنه يقدم «كوزمولوجيا» (علم الكونيات) مترابطة . وتشكل طائفة صائدى السمك بالطعم في مجموعها نماذج لها معني وأهداف تمتد إلى ماوراء النهر . إن بضع ساعات تقضى على ضفاف نهر معروف مثل نهر بيثركيل Beaverkill River في ولاية نيويورك ، أو هنريز فورك Henry's Fork في ولاية إيداهو ، أو ريفر تيس River Test في هامبشير ، هذه الساعات لابد أن تقع أى إنسان شكاك أن مياه هذه الأنهار مياه مقدسة في عيون المؤمنين الذين باتونها بانتظام وتوافق .

هناك مع ذلك في المظاهر الطقسية لصيد السمك بالطعم ماهر أكثر من تنظيم سلبى للمعطيات الطبيعية الموجودة أساسا «في جهة ما» . والوظيفة الأولى للطقوس ، كما يبدى بيتر ج. ولسون Peter J. Wilson وظيفة «منتجة» . يقول ج.ل. أوستن J.L. Oustin «هذه الطقوس منتجة» - «فهي كأفعال ، تعتبر بمثابة غايات ، أكثر منها وسائل : إنها الشيء الذى تفعله» (ص ١٠٧) . هذه الفكرة ينميها فردريك تيرنر Frede- rick turner (١٩٨٥) حيث يقول إن الطقس نشاط من خلاله نبتكر ، وننتقد عالما : «صار من الواضح في الأنثروبولوجيا ، والدراسات الدينية أن الطقوس ليست نشاطا مجردا من الفكر ، وإنما هي غالبا (وبالفعل في كثير من المجتمعات) الموضع الذى يبتعد فيه المجتمع عن ذاته ، ويتأمل في نظامه القيمي ، وينفذ وينشغل في أعماق صلاته الفكرية بما هو خارج نطاقه ، سواء كان إلهيا ، أو طبيعيا ، أو في العقل الباطن . والبشر يقررون في الطقوس ماهيتهم ، ويتعهدون هذه الماهية في أنفسهم ، ومن ثم يؤكدون أتم حرية جوهرية ، حرية ما اختاروه لأنفسهم» . (ص ٨) .

وإذا كانت اللغة ، والطقوس ، والفن قد تطورت في وقت واحد تقريبا ، وكان اقترانها خطوة حاسمة في تطور «الإنسان العاقل» Homo sapiens ، فإني استنتج أن المزية

التي يمثلها في بقاء النوع الانساني على قيد الحياة هي أنها قدمت نوعا من التكنولوجيا التي تتيح التطوير في لمح البصر . ويصف لمسدن Lumsden ولسن الثقافة بأنها عامل للتحويل السريع : «ومع ذلك فالثقافة ليست مجرد كيان سلبى ، فهي تلك بذاتها قوة جبارة تؤدي إلى تحولات وراثية ، فتلقى بتنوعات جديدة فى عجلات الانتخاب الطبيعي ، وتغير قواعد «التخلق المتتابع» على مدار الأجيال (ص١٥٤) والثقافة تقتصد فى الوقت بأن تتيح للكائن الحى الوقت الكافى لأن يتدبر أمره ، فهي نوع من الاستثمار ، وهي انحراف مؤقت عن الطريق المباشر إلى الإشعاع الذى يؤدى إلى نتائج مضاعفة . والنشاط الجمالى والطقسى يسهل مهمة الثقافة بأن يشكل مجموعة للأداء قادرة على تدبير الابتكار والتقاليد فى صالح الضرورة الحتمية لتطور الجنس البشرى لكى يجرى التنوع والانتخاب ، ويتيح امكانيات جديدة مختارة تعدل بدورها الثقافة القائمة . والثقافة ، بدلا من انتظار تحول وراثى إلى فجائى غير متوقع ، تستخدم البعد والتفكير الذاتى لدى هذه النشاطات ، كالفن ، والطقوس لخلق ساحة من النقد الجماعى تمبر عن الارادة المشتركة ، وردودها ، وتأكيداتها . الطقوس ، بعبارة أخرى عنصر جوهرى ، يسميه كارل پوپر Karl Popper (١٩٨٣) العالم الثالث «عالم منتجات العقل البشرى ، كالقصص ، الأساطير التفسيرية ، والأدوات والنظريات العلمية (حقيقية كانت أو كاذبة) ، والمشكلات العلمية ، والمؤسسات الاجتماعية ، والأعمال الفنية» (ص٣٨) . الميزة التطورية فى الفن والطقوس هي إذن أنها تنشئ «فتحة» يمكن فيها للقرارات الحاسمة المتعلقة بمستقبل الجنس البشرى أن يتشكل قبل أن يتكون .

وصيد السمك بالطعم يمتد بين جماعتين قمارسانه : جماعة أحيائية بدائية نوع ما ، ومجتمع بشرى مرتبط ضمنا بعناصر طقسية ، وتداعيات فكرية رمزية . وسمك «التروثة» (السلمون) معروف بحامته بذكائه ، ومع ذلك فالذكاء هنا يجب أن يفهم فى سياق وضع السلمون على السلم التطورى . ويوصف سمك السلمون بأنه ذكى ، لاجتماع الذكاء الذى يفهمه الناس . والواقع أنه سمك حذر ، وحاد البصر ، وجقول . وفيما يختص بالذكاء فإنه لايجارى إنسانا ، بل قارأ فى هذه الصفة . وأعتقد أن جزءا كبيرا من جاذبية صيد السمك بالطعم يستمد من الحاجة إلى إغراء فريسة لاستجيب لضروب الخداع والحفط التي يستخدمها الناس فى حياتهم الاجتماعية . وهناك شئ مايتبع النفس البشرية

فى مضاهاة الذكاء مع حيوان بقى فى مرحلة من مراحل التطور اندمجت منذ دهر بعيد فى مستوى التطور المرتفع كثيرا الذى وصلنا إليه . ويتمثل خداع سمك السلمون ، بعبارة أخرى ، فى الرجوع خلفا فى مدارج الزمن ، والهبوط إلى مستوى تدرجه السمكة. ولا ينفى لنا أن نسخر بما يقول لنا الصيادون من أن متعتهم الكبرى هى احساسهم حين يصيدون بأنهم صاروا وحدة واحدة مع فريستهم . ولا يمكن لسمكة السلمون أن تعرف شيئا عن عالم الأنواع الأكثر تطورا وتقدما ، فهى من الكائنات البسيطة التى تعيش فى عالم متعدد الأبعاد . إنها ترى العالم كله ، ولكن بقطاع ذى بعدين . ومن ثم فإن نجاح صائد سمك السلمون بالطعم يتوقف كلية على قدرته على أن يطرُق عالما أكثر بدائية من عالمه. وعليه أن يرى العالم كما تراه السمكة ، وأن يفهم انقاعات تيار النهر ، ومجموعات حشراته المائية ، وتغيرات درجة حرارة الماء ، ومناسيب المياه مع تعاقب الفصول . وفى هذا الخصوص فقط لا يمكن الادعاء بأن الصلة الوثيقة بين الصياد وفريسته هى صلة مجازية فحسب ، فإن تأتى له أن يقتنع السمكة بأن ذبايته المصطنعة (أى الطعم ، هى حشرة شهية ، فإنه يكون بذلك قد اشترك بالفعل وبالكامل فى عالم السمكة .

وصيد السمك بالطعم فى الوقت نفسه طقس من طقوس الانسان ، وقواعد عند هذا المستوى.هى قواعد الثقافة الانسانية ، وهو مستوى الوجود له عند سمك السلمون ، وليست المسألة أن صائدى السمك بالطعم يحتاجون إلى إغراء كائنات بشرية أخرى أو التأثير عليها ، ولكنها تتمثل فى أن المعايير التى تشكل اختصاصهم وتحدد مدى نجاحهم تختلف اختلافا جذريا عن معايير الفعالية التى تصف مهارتهم فى الصيد . وصيد السمك بالطعم طقس إنسانى ، يولد مجموعة من معايير الفعالية التى لاعلاقة لها بكمية السمك الذى يجلبه الصياد إلى منزله : وعند هذا المستوى يعتبر صيد السمك عملا فنيا ، أهم صفاته التى تحظى بأكبر مديح هى صفات جمالية ، منها جمال الوسط الذى يمارس فيه الصيد ، والرشاقة فى حركة إلقاء الشخص ، وأناقة الطعوم الاصطناعية الملقاة ، وجلد الفريسة الأملس اللامع ، والتقليد الشفاهية والكتابية المبهلة للجميل الحاضر من صائدى السمك . هذا هو عالم الأسلاف ، عالم الأدب ، والعادات ، والقواعد المتبعة عن طيب خاطر رغم عدم قاعليتها النسبية .

ومن العسير قياس مدى النجاح فى صيد السمك بالطعم فى مستواه الطبقى ، مثله مثل سائر الأمور الجمالية . ولا أظن أن ذلك نتيجة لنقص فى الفلسفة ، وأنه لذلك أمر غير مرغوب فيه . إن وضع المعايير للحكم على موضوعات وممارسات جمالية أمر بالغ الصعوبة . مثال ذلك أنه قد اهتم فى إنجلترا فى غضون القرنين الأخيرين نقاش حاد بين أنصار صيد السمك بالطعم الجاف ، وأنصار صيده بالطعم الرطب (الحوراء) . وحتى الآن يحظر صيد سمك السلمون بالطعم تحت سطح الماء فى الكثير من الأماكن المخصصة لصيده . بل إن قراءة سريعة للمناظرات المتبادلة بين الجانبين تظهر بوضوح أن جوهر النقاش لا ينصب على أحسن طريقة للصيد ، بل بالعكس ، تدل اللهجة التى كان يستخدمها الخصوم على أنها لهجة أخلاقية . فالخلاف بين صيد السمك بالطعم الجاف ، وصيد الطعم الرطب ، يمكن تشبيهه بالأخرى بمحنة دينية ، أبطال كل طرف منها يذافعون عن موقفهم بحماسة دينية مسيحية . أكثر من ذلك ، ورغم أن الجميع فى حالة الصيد الطعم تبدو ضعيفة بالنسبة إلى المنازعات الجمالية ، فإن الانفعالات التى تثيرها الحمية التى يدافع بها كل من المتنازعين عن موقفه هى أيضا انفعالات عنيفة السبب فى ذلك ، كما ذكرت بعاليه هو أن صائدى سمك السلمون لا يتجادلون فى فعالية طريقتهم فى اقتناص السمك ، ولكن فى جمال الحركة ، وأن القيمة الجمالية فى صيد السمك بالطعم غامضة كالقيم التى توجه أحكامنا فى الأدب ، والفنون الجميلة .

ولعل أحسن طريقة لحل هذه المشكلة التى لا يتبين لها حل ، مشكلة عدم وضوح القيم فى صيد السمك بالطعم هى الرجوع إلى فكرة الأداء . إن كبل أشكال النشاط آدمى (وربما سائر أنواع النشاط) هى بصورة ما أنواع من الأداء ، من حيث أن كائنات حية أخرى هى التى تحدد قيمتها . فإذا بنى أحدهم منزلا ، على سبيل المثال . فعليه أن يهتم بالخصائص المعينة للمواد المستعملة ، كالخشب ، والحجارة ، وبهذا الاعتبار ، فإن المادة البسيطة تفقد نوعا من وحدة الأداء المشترك ، لها معاييرها التى يتحدد بها نجاح المشروع أو فشله . ومع ذلك فالمنزل ليس مجرد مواد تستعمل فى بنائه ، ولكنه مكان يعيش فيه الناس . وللاعتبارات الجمالية قيمتها عند هذا المستوى . والكثير منا لا يرتاح بالعيش فى مكان لم يراع عند تشييده أى اعتبار لعناصر الحياة غير المادية ، كالجمال ، والأناقة ، والتجميع والمعنى ، والمزاج .. إلخ . إن أحسن نموذج لفن العمارة هو بالتاكيد

ذلك الذى يوفر معرفة صحيحة لكل من مواد البناء ، والأداء الفنى الجميل . والأمور كذلك فى حالة صيد السمك بالطعم : فعلى الصياد أن يزدى علمه بطريقة تشبع المطالب البسيطة لجمهور بدائى ، ألا وهو السمك ، والمجتمع الذى يتدرب فيه الصياد المبتدئ هو البيئة المائية لنهر يعيش فيه السلمون . غير أن صياد السمك بالطعم يلعب على مسرح الثقافة أمام ثلاثة أنواع من الجماهير : أولا ، أمام أولئك الذين ينتظرون إليه ، ويحكمون عليه ، ثم أمام شبكة التقاليد ، والأفكار ، التاريخ ، والأدب ، والتي تشكل عاقد تسميه النظام الاجتماعى ، فى مقابل النظام البيئى لسمك السلمون ، وأخيرا ، وعلى المستوى التجريبي الذى يشير إليه لمسدن ، وولسن ، وتيرنر حيث تشتغل جماعة مافى طريق الطقوس لكى تضع لنفسها مستقبلا فى عالم الإبداع الذى لا يمكن التنبؤ به . وعند هذا المستوى المعقد تكون معايير النجاح غامضة على الأقل . أما حكم الغير فيصعب تقديره . إلا أن الأصوات الأدمية البهمة لاقية لها بجانب سكون الكائنات شبيهة المجردة ، كالمجتمع ، والتاريخ ، والعرف ، وذاكرة الناس ، إلخ . وحتى هذه الفرقة الموسيقية من الأصوات الغامضة تدير بصورة واقعية ضخمة إذا قورنت بمجموعة من المعايير التى يتعين وضعها ، والتي لاتتيح التنبؤ بها أكثر تحاليل «لابلاس» Laplace شمولاً لسوابقها .

وعلى ذلك فإن صيد السمك بالطعم تقدر قيمته بسلسلة متدرجة من الاختيارات المختلفة . فصائد السمك لابد له أن يزدى مطالب الفيزياء (فراش الشخص الماهر ، يفهم بالبدية قوانين جاذبية الأرض) ، والكيمياء (التكوين الكيميائى للنهر ، يحدد مثلا طبيعة النظام الأحيائى الملائم لحياة الكائنات) ، وعلم الأحياء (سمك السلمون) . والصفة الذاتية (له أو لها ، أو للآخرين المحيطين به ، أو بها) ، والثقافة . وكل من هذه المستويات يولد مطالبه قبل صائد السمك ، وكل منها يمنح مكافآت خاصة . وتندرج هذه المكافآت من المتع المادية إلى اشباعات أكثر تنوعا وتناقضا ، ولكنها مع ذلك اشباعات الأحياء الأكثر حدة والمكافآت الأكثر رقة وغموضا ، وأهمية والتي يتاح للبشر الحصول عليها هى مكافآت الإبداع . ويحسن بعلم الجمال المعاصر أن يتعلم قليلا من صيد السمك بالطعم . إن عصرنا الحاضر الذى تستبد بفكره نسبة الانتاج الثقافى التى يذكرنا بها مرارا وتكرارا ، ويلجأ النقد المعاصر يستحق الصفحات التى يوجهها إليه خلفاء ايزاك والتون Izaak Walton لتعيده إلى الصواب . ذلك لأنه إذا كان كل فن ، كصيد

السماك بالطعم ، يشغل أعلى طبقة فى سلم المجموعات الأدائية الهائلة ، فإنه لا يمكن اعتبار الفن نسبيا فحسب . والتاريخ الذى ساعد على ظهور الفن فى حيز الوجود لم يزل موجودا ، يمارس ضغوطه على اختياراته . وإنى إذ أسلم بأن علم الجمال والثقافة هما إلى مدى بعيد نوعان من الأنشطة الخلاقة غير المتوقعة ، فإنهما لا يدينان بهذا النطاق من الحرية إلا إلى العون الذى تقدمه لهما كل المجموعات الأدائية الأقل منهما فى المستوى ، والتي لا تتمتع بالموافاة التى يتمتعان بها . ومن النادر أن ينسى صائدو السمك بالطعم ما يدينون به لسمكة «التروت» (السلمون) . وهم يعلمون أن حصيلتهم القليلة من الثقافة عقبة بدون مراعاة نتائج إبداعات الطبيعة السابقة . وفى زمان مضى كان ثمة حيوان شبيه بالتروت ، من الكائنات الحية المتخيلة ، وغير المتوقعة ، والأكثر تحمرا فى العالم كله ، إن ما قد يكون أكثر جاذبية فى صيد السمك بالطعم هو الشعور بأن صيد «التروت» شبيه نوعا ما بعملية تطور هذا السمك . ويتبين لنا فى مثل هذه اللحظات بوضوح إلى أية درجة تكون النظريات الجمالية المعارضة للتقليد والمحاكاة نظريات فقيرة . وقد يكون تقليد الطبيعة نشاطا مروعا ومحررا ، من الأنشطة المتاحة للإنسان .

REFERENCES

- BAUDRILLARD, JEAN. (1975). *The Mirror of Production*. St. Louis, Telos Press
DERRIDA, JACQUES. (1976). *Of Grammatology*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
FOUCAULT, MICHEL. (1972). *The Archaeology of Knowledge*. New York, Harper and Row.
LEVI STRAUSS, CLAUDE. (1966) *The Savage Mind*. Chicago, The University of Chicago Press.
LUMSDEN, CHARLES J. and WILSON, EDWARD O. (1983). *Promethean Fire: Reflection on the Origin of Mind*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.
POPPER KARL R. and ECCLES, JOHN C. (1983). *The Self and its Brain: An Argument of Interactionism*. London, Routledge and Kegan Paul.
TURNER, FREDERICK. (1985). *Natural Classicism: Essays on Literature and Science*. New York, Paragon House.
WILSON, PETER J. (1983). *Man, the Promising Primate: The Conditions of Human Evolution*. New Haven, Conn., Yale University Press.

الفلسفة فى الأدب

ولكن ماهى الفلسفة ؟ يبدو لى أن طرح هذا السؤال يؤدى الضرورة إلى العديد من الاجابات المختلفة والمتضاربة ، إن لم تكن متناقضة ولايقف الأمر عند وجود خلاقات بسيط فى رأى ، بل يتجاوز ذلك إلى آراء متعارضة بشأن مفهوم الفلسفة ومقاصدها وأهدافها . ولايوجد اثنان يتفقان على كنه الفلسفة ذاتها ، لامن حيث معطياتها التى هى محل خلاف ولامن حيث الأمور الهامة والصحيحة من الناحية الفلسفية . وربما توجد بعض نقاط الالتقاء بين الفينومينولوجيا («علم الظواهر») وبين فلسفة اللغة فى بعض المشكلات الفلسفية الأساسية ، مثل مشكلة «التعمد وسبق الاصرار» ، ولكنهما لا يلبثان أن يختلفا بشكل حاد حول مايمكن ومايجب أن تضيفه الفلسفة إلى رصيد المعرفة الانسانية والعقل البشرى . ذلك أن الفينومينولوجيا ترى أن «التعمد» هو البنية الأساسية للضمير والوعى الإنسانى وللحقيقة ذاتها ، فى حين أن الأخرى ترى أنه ليس سوى عنصر من العناصر الأخرى التى تعبر عنها اللغة وتزيدها إيضاحا ، وبذلك يتم القضاء على المشكلات المتعلقة بموضوع «الشك» فى مقاصد الفيلسوف . وهذا الخلاف حول الهدف الصحيح للفلسفة وماينتظر منها خلاف يستعصى على الحل لأنه يدرر حول طبيعة الفلسفة ذاتها ووظيفتها الأساسية .

وهناك نوع آخر من الفلسفة كالتى تتجلى فى الأدب . وهذا تتخذ طابعا مستقلا وتتميز عن الفلسفة التقليدية التى يمثلها المفكرون المبدعون ، والفلاسفة المحترفون على اختلاف مدارسهم والأدب بالطبع ليس فلسفة بصورة مباشرة وأساسية ولكن فن ، ويجب اعتباره «فنا» فى المقام الأول . ولكن كثيرا من الأعمال الأدبية باعتبارها فنا ترتبط ارتباطا وثيقا بالفلسفة أو الفلسفات التى تتضمنها . أما الفلسفة فليست فنا بصورة مباشرة وأساسية . ولكن باعتبارها شكلا من أشكال الأدب يمكن الحكم عليها بأنها فن كما هو الحال فى محاورات أفلاطون وأعمال الفيلسوف الألمانى نيتشة . والفلسفة . والفلسفة هى فى جوهرها بحث نقدى وفكرى ، يهدف إلى إيجاد حل معقول ومفهوم لكافة المشاكل والمسائل التى تراها جديرة بالاهتمام ، وإن كانت الفلسفات لا تتفق فى الوقت نفسه حول مايمكن اعتباره حلا معقولا ومفهوما ، ولا حول مايمكن اعتبارها جديرا بالاهتمام من الناحية الفلسفية .

بيد أن الفلسفة - وإن كانت أدبية بالمعنى الفنى كما هو الحال - مثلا - فى فلسفة أفلاطون ونيتشه ، وكير كيجارد - تلجأ إلى التعميم ، والتجريد ، والاستدلال ، والمنهج ، والمنطق ، والتحليل ، والجدل ، والنقد ، والحكم ، ليكون ذلك أساسا لتفسيرها وفهمها للأحوال الإنسانية وكافة القضايا المطروحة للبحث الفكرى . وهى تعتمد فى المقام الأول على الملكات العقلية وقدرات الأفراد الذين يقولون ، كما يقول سقراط ، بأن الحياة جديرة بالتفكير فيها دون أن يقولوا لنا مايمكن الكشف عنه من أسرارها أو استنتاجها منها ويهدف الفلاسفة من خلال الفلسفة إلى إيضاح مايتخذ أو يمكن أن يتخذ قضية مسلمة دون روية أو فهم كامل وصحيح . وإذا تحينا الخلاف بين الفلاسفة والفلسفات جانبها الفئنا أن الفلسفة «فعل انعكاسى» بمعنى أن الفيلسوف يعود فينكفىء (يرتد) على نفسه ليفهم كنه ذاته ، ويفهم العالم من حوله . فالباب مفتوح أمام كل فرد يرغب فى ممارسة التفكير النقدى والبحث العقلى فيما هو كائن وفيما ليس بكائن ، وفيما يجب أن يكون وفيما لايجب أن يكون .

وخلافا لذلك نرى الأدب - كفن - يصور حالة الأفراد فى معاشتهم ومعاناتهم للصراع مع المجتمع ، والطبيعة ، ويوضح ما تحاول الفلسفات أن توضحه على سبيل

الاستطراد برغم معاناة الأفراد . والفلسفة فى الأدب موجودة بطريقة ضمنية فيما تظهره الأعمال الأدبية من صور الشخصيات المختلفة وموقفها . وجدير بالذكر أن الطرق المختلفة التى تتكشف بها هذه الفلسفة من خلال تفكير الأفراد وإحساسهم بما يعانونه ، تدعو إلى أفكار جديدة . وتعنى الفلسفة الأدبية - خلافاً للفلسفة العامة أو الدقيقة بتصوير الأفراد فى الطبيعة والمجتمع ووصف ما يكابدونه وعانوته وما يحتمل أن يعانونه ، كما أنها تصور التجارب والحوادث الداخلة فى الأمور التى تفرد بها الفلسفة العامة بالبحث والتحليل .

منهجان : سوفوكل ، وأفلاطون

إن «محاورة أقریطون» لأفلاطون ، ومسرحية أنتيجون لسوفوكل ، هما مثلاً للفرق بين الفلسفة العامة والفلسفة الأدبية : فمحاورة أقریطون - مثلاً - تحاول الإجابة من خلال منهجها الفلسفى عن مسألة التزام المواطن أخلاقياً بإطاعة القانون سواء أكان عادلاً أم غير عادل ، أما مسرحية أنتيجون فتعرض المسائل الفلسفية المتعلقة بالالتزام الأخلاقى بإطاعة القانون سواء أكان عادلاً أم غير عادل ، على أنها مسائل تؤرق ضمير الفرد من حيث هو فرد ، ومن حيث هو مواطن . ولكن لمحاورة أقریطون ولامسرحية أنتيجون تقدم إجابة شافية وشاملة عن المسائل الفلسفية التى تؤدى إليها المشكلة بل تعتمد كل منهما بطريقة الفلسفة الخاصة إلى فتح باب المسائل برمتها ، وفحصها بطريقة فلسفية متميزة، وإن كان هناك وجه من الارتباط بين الطريقتين . ويرتكز الحل الذى تقدمه محاورة أقریطون على منهج سقراط العلقى الصريح . ذلك أن حجج سقراط مبنية على نقد وتحليل الآثار والنتائج المترتبة على الخيارات والبدائل المختلفة . ويعد المفزى الأخلاقى وتشعبات الأساس الذى يجب على الفرد أن يبنى عليه قراره بطريقة عقلية وفكرية غاية فى الأهمية من الناحية الفلسفية . أما مسرحية أنتيجون فتبين لنا ما يحدث عندما يتخذ الفرد القرار الواجب اتخاذه على أساس يعرف هو - دون تفكير سابق - أنه مهم من الناحية الفلسفية ، على الرغم من النتائج والعواقب التى ترتب على اتخاذ قرار لا يتفق مع مقتضى العقل ، إذ يقوم هذا القرار على أسس أخلاقية لاصلة لها

بالاعتبارات النقدية والتحليلية .

والواقع أن محاورة أقريطون تصور لنا بطريقة درامية وفنية الأسباب التي يتذرع بها سقراط في تأييد رأيه ، وامتحانه النقدي للالتزام الأدبي بإطاعة القانون سواء أكان عادلا أم غير عادل - ذلك الالتزام الذي يقوم على أساس احترام العقود والاتفاقات . ولكن في الإطار الدرامي والفني لمحاورة أقريطون ، يطالعنا هذا السؤال الهام وهو : على أى أساس معقول يلتزم المواطن بإطاعة القانون سواء أكان عادلا أم غير عادل ؟ وقمثل مسرحية أنتيجون صراعات من هذا النوع تشبه الصراعات التي تدور على أرض الواقع . والسؤال الآن هو : ماذا تعنى هذه القضية بالنسبة لشخص يجب عليه أن يعصى القانون ، سواء أكان عادلا أم غير عادل ؟ إن أنتيجون تواجه بصورة مباشرة مسألة الخلاف الفلسفى الشخص مع الآخرين فى عالم حى يعيش فيه أفراد بأعينهم ، فى ظل نظام اجتماعى خلال فترة معينة من التاريخ . إن مسرحية سوفوكل توضح لنا تطور هذا الصراع على المستوى الفلسفى . وكما قال مارسيل بروس : «إن هذا الصراع لم ينشأ إلا بسبب حالة نفسية لم يقدر لها أن تستمر إلا ريشا تتخذ قرارات نهائية» . إن وجهات النظر الخاصة والمواقف الواجب اتخاذها فى كل لحظة من لحظات موقف متغير تسبب نتائج غير مرغوب فيها ولا يمكن أن تكون مرغوبة ولم يكن الإنسان يتوقعها من قبل .

إن محاورة أقريطون تمثل حوارا ينصرف فيه الاهتمام الأكبر إلى الاعتراف بأن الأسباب المؤيدة لأحد الآراء أقوى من الأسباب المؤيدة للرأى الآخر . أما مسرحية أنتيجون فتصور لنا كائنات بشرية يخوضون صراعا بين الأفكار المتعارضة ، ويحاولون أن يسوقوا حججا تؤيد أو تفند وجهة النظر التي يعرضها كل منهم . ويحاول سقراط أن يثبت صحة أو فساد الآراء المطروحة على قاعدة عقلية صريحة ، أما أنتيجون فترى نفسها مدفوعة - دون روية أو تفكير سابق - إلى العمل بما تعتقد أنه حق من الناحية الأخلاقية سواء أكان سلوكها هذا يتفق مع أحكام العقل صراحة وشكلا أم لا ، وهى تسخر من القول بأن دوافع سلوكها تخالف مقتضى العقل ، لأنها تتصرف طبقا لما يملح عليها ضميرها . أما محاورة أقريطون التي تعتبر عملا أدبيا فهى تدور حول مشكلة فلسفية تعالج ما يجب على المواطن أن يفعله إزاء قانون بلاده ، سواء أكان عادلا أم غير عادل ، وإن قل من

يشاركه فى رأيه ، وتفسر لنا أسباب هذا الاختيار ومبرراته والهدف منه ، فى حين أن أنتيجون عمل أدبى يعالج فلسفة تتجلى من خلال التجارب المباشرة للحياة الشخصية والعامة لأفراد تؤرقهم مشكلة الالتزام الأدبى بإطاعه القانون الذى يحاول سقراط فى موقف مماثل دراسته وفحصه من الناحية العقلية . كلا العنئين أى محاورة أقریطون ومسرحية أنتيجون عمل فلسفى ودراسى فى وقت معا ، ولكن كلا منهما يسلك طريقة مختلفة فى عرض المشكلة وطريقة فهمه - من خلال الفلسفة - لقضية يمكن أن تعرض للأفراد فى حياتهم ، ومعالجتها كل منهم بطريقة الخاصة :

هذا ومحاورة أقریطون تتضمن فلسفة نقدية شكلا ، وتحليلية قصدا ، وفكرية عقلا ، طبقا لمعايير من التفكير والاستدلال مسلم بها من الجميع ، وقابلة للمناقشة ، أما مسرحية أنتيجون فهى فلسفة حياة من حيث قيمها ، ومعناها ، وهدفها ونظرتها للعالم ، وإن شئت فقل أنها «فلسفة حياة» كما يقول الألمان سواء أكانت عقلية أم غير عقلية . إن محاورة أقریطون تشدنى إلى «خارج» ذاتى ، تشدنى من تهميتى الشخصية إلى البحث فى ماهية هذه التجربة ووجوب فهمها على أساس تحليلها فلسفيا . إنها تشدنى خارج ذاتى إلى ذروة الحقيقة قبل أن تردنى إلى ذاتى مرة أخرى . أما مسرحية أنتيجون فتقول لى إن ذلك «الخارج» موجود «فى» ذاتى لآخه بشكل العالم الداخلى لحيايتى الشعورية واللاشعورية حيث تسيطر آرائى ومعتقداتى التى أعتنقها دون روية أو تفكير سابق . نعم ، قد أوافق أولا وأوافق على حجج أقریطون ، وقد تقنعنى هذه الحجج أولا تقنعنى جزئيا أو كليا ، ولكن مهما تكن درجة استجابتى لها فإنها تدعونى إلى التحلىق فى سماء الفلسفة وتبسيط نور النقد على أساس مخالفتى لها ، وموقفى الشخصى منها ، بل على أساس موقفها الموضوعى منى ! .

وليس المهم هو الاتفاق أو عدم الاتفاق مع أنتيجون ولكن المهم هو أن هذه المسرحية تدعونا إلى ممارسة الطرق المختلفة لفهم المواقف والأدوار التى تمثلها الشخصيات المختلفة فى المسرحية . إنها لا تحاول أن تقنعنى بهذا الرأى أو ذاك بنفس الصراحة والوضوح اللذين يتجلبان فى محاورة أقریطون أنها تصور بدلا من أن تقول أو تصور قبل كل شئ بما بغنى عن القول أو مايمكن أن يؤدى إليه القول صحيح أن أنتيجون لاتفكر فى الأمر

تفكير عقلانيا . ولكن هذا التفكير لا ينفصل عن قضية الالتزام الأدبي بإطاعة القانون . ذلك أن مسرحية أنتيجون تظهر دراميا آثار هذه القضية ومعقاتها على مصير الفرد والمجتمع ، وتبين ما تعنيه الفلسفة فى صراع القيم بين الأفراد الذين يوجهون كفاحا تلك القضايا التى تطرحها وتفرضها على الإنسان كل من الأخلاق والطبيعة والمجتمع .

إن الفلسفة أو الفلسفات لا تنفك عن مسرحية أنتيجون بحيث نستطيع أن نسلم صوتها ونحس بها ولكننا لا نستطيع تفسيرها وفهمها إلا بعد أن نراها من خلال الشخصيات والحوادث المختلفة فى المسرحية . هذه الفلسفة أو الفلسفات فى مسرحية أنتيجون تشمل فلسفة كل من كرون ، وإسمين ، وهيمون ، وترسياس ، وجوكاستا ، والكورس ، ولا تقتصر على فلسفة كرون وأنتيجون وحدهما . صحيح أن آراء وأفكار أنتيجون وكرون هى بالطبع أبرز من غيرها ، ولكنها لا تمثل سوى لب التعقيدات الفلسفية التى تبتئ من صراعهما . أما فلسفة أقرطون فهى - على العكس - تبين صواب رأى سقراط ولكنها - إلى جانب ذلك - تظهر الضعف الفلسفى عند أقرطون ، والآراء المعارضة الأخرى أن مسرحية أنتيجون تظهر لنا أن أنتيجون ، وكرون وترسياس وهيمون وإسمين ، والكورس يعبرون - إن خطأ وإن صوابا - عن آراء وأحكام صادرة عن قيم فلسفية مختلفة .

من «أنا» الجزئية إلى «أنا» الكلية

كل عمل ذى طابع فلسفى كما أنه ذو طابع أدبى . ولكن كلا منهما يعرض رؤية مختلفة للفلسفة ولتنهجها ولمعناها . مثال ذلك أن محاورة أقرطون تصور الفلسفة على أنها جزء لا يتجزأ من حياة سقراط وتجربته الشخصية إزاء قضية الالتزام الأدبى بإطاعة القانون . وترتبط تجربته الفلسفية ارتباطا وثيقا بالقرار النهائى المبني على الأسباب الخاصة بالقضية أو المشكلة . ولكن معالجة سقراط لهذه القضية تتسم بأنها «موضوعية» فى المقام الأول . وعلى الرغم من النتائج الضارة والمدمرة التى يجلبها على الأفراد ، مثل هذا النوع من القضايا فإنها تعالج فى هذا المنهج من الفلسفة ، أى الفلسفة بمعناها الدقيق، على أنها قضايا عامة ومجردة وموضوعية تعلق على مستوى الحياة الفردية ،

ووجهة النظر المحدودة التي قلبها تجربة شخصية خاصة . وطبقا لهذا المنهج الفلسفي ، فإن هذه القضايا ترتبط بالمعنى العميق للحياة الإنسانية والهدف منها وذلك في مجال العلم والقانون والتاريخ والدين والأخلاق والعدالة والفلسفة ذاتها . إتنى أتحدث هنا عن قضايا تتعلق بالمعرفة المجردة والفهم والتفسير المجردة تتحول «أنا» الفردية المعبرة عن إيماني الباطن بشأن الالتزام الأدبي بإطاعة القانون سواء أكان عادلا أم غير عادل ، إلى «أنا» الكلية المجردة أي أنا «الإنسانية» (١) المعبر عنها بكلمة الإنسان (أداء التعريف هنا تدل على الاستغراق أي استغراق كافة أفراد الجنس الانساني) .

إن مسرحية أنتيجون تعرض علينا الفلسفة كما يعبر عنها الفرد من حيث هو فرد (والفرد هنا هو أنتيجون ذاتها) ومن هذه الزاوية فإن الفلسفة هي التجربة الشخصية (=أي الموقف الذي يختاره فرد بعينه أو شخص «حي» إن شئت) هذه الفلسفة تركز على ما يختاره الفرد من معنى الحياة والهدف منها ، وما يختاره من القيم الفردية في مواجهة القضايا الفلسفية المتعلقة بالعلم والقانون والتاريخ والدين والأخلاق والعدالة وهي - أي الفلسفة - تظهر كيف ولماذا تدخل الفلسفة وتناجها في حياة الفرد وحياة الآخرين في مكان معين وفي زمان معين وبطريقة معينة . والخلاصة أن الفلسفة في مسرحية أنتيجون تبدو تجربة حية تعيشها أنتيجون (أي رأيا شخصيا ثابتا تتسك به في حياتها) في حين أن الفلسفة في محاورة أفریطون تبدو رأيا عاما عاما مجردا نتيجة روية وتفكير عميق وتحليل دقيق .

إلى المدينة (أثينا) ...

ومع ذلك يجوز لنا هل يجب علينا أن نسأل : هل الفروق التي بينها فيما سبق بين الفلسفة بمعناها الدقيق والفلسفة في الأدب فروق حادة ؟ أليست الفلسفة في الأدب تعتمد أيضا على التعميم ، والتجريد ، والتحليل ، والجدل ، والاستدلال ، والإيضاح وما شابه ذلك ؟ ألا يعرض سوفوكل رأيه أو آراءه الفلسفية في مسرحية أنتيجون كما يعرض أفلاطون آراء سقراط في محاورة أفریطون ؟ من الواضح أن أنتيجون تعبر على لسان

(١) الإنسانية هنا مضافة إليه ، وليست صفة لأنا فتأمل . المترجم .

شخصياتها عن آراء نقدية وتحليلية ومسببه عما هو كائن وماليس بكانن ، وعما يجب أن يكون ومالا يجب أن يكون. وكذلك نسأل : أليست محاوراة أقرطون عملا أدبيا بالمعنى الفني الذي تعرض به التاريخ الشخصي لسقراط ومنهجه الفلسفي ، وكيف ولماذا تؤثر فيه هذه القضايا الفلسفية تأثيرا عميقا ؟ ألا تجتنب محاوراة أقرطون إلى الخيال ولا تنفذ إلى أعماق الأمور ؟ مثال ذلك أن قوانين أثينا - طبقا لمنطق سقراط - تعارض حق سقراط في مفادرة السجن إلا بإذن رسمي . طبقا لرأى سقراط تعتبر هذه هي النقطة الجوهرية التي يجب اللجوء فيها إلى حجج وأدلة صحيحة أو غير صحيحة وإلى تحليلات كائنية أو غير كائنية لكي نفسر - خطأ أو صوابا - مانقول إليه من نتائج طبقا لمسلمتنا الفلسفية . وحتى في الفلسفة يجب علينا أن نجرب ونفكر قبل أن نبدى رأيا فيما يعرض علينا إن التجارب الشخصية في الفلسفة أو في حياة الفلاسفة أمثال أفلاطون وكانط لم تكن مقطوعة الصلة بتحليلاتهم وتفسيراتهم الموضوعية والعقلية ولابد أن شيئا ما أحسوا به إحساسا قويا حادهم لأن يختاروا التسامي بتجاربهم ومشاعرهم بطريقة فلسفية موضوعية وغير متحيزة . وأخيرا لماذا نطلق اسم الفلسفة على التضارب بين الآراء والأفكار والقيم ، الناشئ (١) عن اختلاف الآراء والنظريات كتلك التي تعرضها علينا مسرحية أنتيجون مع أنها ليست سوى عمل فني ؟

تولستوى ، ورد زورث ، بوب ، جوته

حقا إن تولستوى في رواية «الحرب والسلام» وبخاصة في «البحث» يستخدم الأدب في الدفاع عن فلسفته الخاصة ، كما فعل ورد زورث من قبله في «أنشودة الواجب» ناهيك عن الشاعر الإنجليزي بوب في مقاله «عن الإنسان» وعن الشاعر الألماني جوته في «فاوست» . ففي كل هذه الأعمال كما في كثير من الأعمال الأدبية الأخرى ، تتجلى الفلسفة من خلال التعميم ، والتجريد ، والتحليل ، والجدل ، والاستدلال ، والنقد ، والمنطق الصوري . كل ذلك ضرب من الأدب ولكنها تتسم في جوهرها بنفس الطابع الذي تتسم به الفلسفة العامة يضاف إلى ذلك أن الروائيين والشعراء والكتاب

(١) كلمة «الناشي» هي صفة للتضارب المترجم .

المسرحيين المشار إليهم آنفا - فضلا عن غيرهم - يعرضون - كما يفعل الفلاسفة - آراءهم ونظرياتهم في أعمالهم .

ويبدو لى أن هذه الأقوال فى محلها ، ولكن إلى حد ما . ويمكننا أن نستشف بعض الفروق الهامة بين وجهات نظر الفلسفتين . ذلك أن تولستوى ، ووردزورث ، وبوب وجوته يقومون بتعميم الأحكام والتأملات النقدية حول الشخصيات الواردة فى أعمالهم الأدبية والفلسفية ولكنهم يؤيدون بقوة بعض الآراء والأفكار دون بعض وقوق ذلك تراهم يسوقون أقوالا وتحليلات ضمنية وغير مباشرة يستطيع النقد والتقييم والتفسير أن يكشفها فى محاولة فهم الفلسفة أو الفلسفات فى الأعمال الأدبية . بهذه الوسائل والطرق نستطيع أن نرى أن الأدباء يعرضون الفلسفة على نحو مايفعل الفلاسفة برغم شدة اهتمام هؤلاء الفلاسفة بالتجريد فى التفكير ، وقلة اهتمامهم بالتأق فى التعبير عن آرائهم وأفكارهم . بيد أن الأفكار والآراء الفلسفية التى ترد فى الأعمال الأدبية تغلب عليها الصيغة الإتبسية ، وتتبع من مواقف مادية خاصة . ويلاحظ أن الأسس العقلية والمجردة لهذه الأفكار والآراء تعد أمرا ثانويا بالنسبة لتجسد الفلسفة فى التجربة المباشرة للشخصيات والمواقف الخاصة . يضاف إلى ذلك أن الفلسفة أو الآراء الفلسفية التى تعبر عنها الشخصيات والمواقف لاتستبعد احتمال وجود أفكار وآراء أخرى يمكن قبولها والدفاع عنها . وجدير بالذكر أن الفلسفة الأدبية لاتهدف إلى تفنيد الآراء أو تأييدها بقدر ماتهدف إلى فهم العالم ، وأنه ذو معنى وهدف من الناحية الفلسفية على الرغم من تنوعه تنوعا لاتنهاية له .

ويلاحظ فى الأدب أن الأدباء الفنانين يستطيعون أن يعرضوا - بل يعرضون بالفعل - أفكارا وآراء قيمة وصحيحة لغيرهم مع كونها متناقضة ، غير مهالين بقانون عدم التناقض أو غيره من المعايير المنطقية . ولذلك يسلمون بالفلسفات الأخرى المتعارضة التى يعتنقها ويعمل بها أفراد آخرون فى خاصة أنفسهم . وهكذا نجد أن الفلسفة الواردة فى العمل الأدبى يمكن تعترف بصحة الفلسفات المتعارضة بل والمتناقضة . وبهذه الطريقة تحمل الفلسفة فى الأدب ، وكثيرا ماتعمل ، على إثراء الصور المتنوعة للتجربة الانسانية . وهذه الفلسفات سواء أكانت صحيحة أو غير صحيحة من الناحية العقلية تعبر

عن الآراء والأفكار الخاصة بالشخصيات الفردية في العمل الأدبي .

مثال ذلك أن أنتيجون ترفض آراء كرون عن القانون والسلطة ، وتصفها بأنها زائفة وتعسفية كما أنها تخالف الدين ، ولا تراعى حرمة الموتى . ولكن سوفوكل يعترف بآراء كرون أيضا سواء وافق عليها أم لم يوافق ، كما أنه لا يتجاهل ولا يكذب ما يقوله اسمين وهيمون وترسياس وغيرهم عن القانون والسلطة من حيث أثرهما الفلسفى على الفرد والمجتمع والواقع أن الآراء المتعارضة ليست أمرا مستغربا فى الأدب ، كما هو الحال فى الفلسفة . فالأدب لا يرى أن الفلسفة فى حاجة إلى الدفاع عنها ولا يرى أنها لا تعرض سوى الرأى الصحيح وترفض ماعداه فى الآراء بحجة أنها خاطئة ومرفوضة ، وغير وافية بالغرض .

وهذا لا يمنع أن آراء سقراط كما وودت فى محاوره أقرطون وغيرها من محاورات أفلاطون قد عرضت عرضا فنيا كأدب . وهذه الصفات الفنية أرى الأدبية أو الجمالية فى عرض الفلسفة لازمة لفهم المسائل الفلسفية المراد فحصها . ذلك أن منهج سقراط الفلسفى لا يشبه الإطار العام للمقرر الدراسى أو الكتاب المدرسى بل هو - ككل المناهج الفلسفية - لا يفهم بمعزل عن أى إحساس بالحيرة أو الصراع كوسيلة لفهم المسائل والأفكار الفلسفية. ولهذا فإن كتاب كانط فى نقد «العقل الخالص» ليس عملا أكاديميا عقليا ، وتجريديا محضا منفصلا عن أى إحساس خاص ومادى متعلق بصاحبه إنه يعكس تهمته الفكرية الشخصية مع قضايا العلم والمعرفة وما يعتوره من الحيرة والشك والتساؤل فيها ولكن ما هو أهم بالنسبة لكانط هو أن الإجابة عن هذه المسائل تجعل من الممكن فهم الأخلاق على أنها هى «العقل العملى» . ولحق أن المعيار أو المنهج الصحيح لفهم كتاب كانط وغيره من الأعمال الفلسفية لا ينفى التجربة الفكرية الشخصية . ولكن هنا أيضا نجد بعض الفروق الفلسفية الهامة . وهذا القول وإن كان صوابا قد يكون مضللا.

إن القصد والهدف من محاوره أقرطون ومن نقد العقل المحض (وإن اختلف عن هذه المحاوره ولكنه لا يقلل عنها صحة من الناحية الفلسفية) هو الفحص والفهم العقلى والموضوعى للقضية المطروحة على بساط البحث . فهذان المؤلفان باعتبارهما عمليين

فلسفيين ، يهدفان إلى تفسير المسائل على أساس من التجريد والتحليل ، والحجاج ، والاستدلال ، والإيضاح ، والمنطق ، والمقصود هو أن يكون أساس ومبررات الصدق الفلسفى مستقلا ومجردا عن أى شخص بعينه أو أى فرد على الإطلاق هذا المنهج الفلسفى يتطلب استجابة فكرية ولكن تحليلية ونقدية وغير متحيزة . إنه يتطلب نحسا عقليا صارما وتفكيراً عميقا فى تحليل الأساس الذى تقوم عليه حجج سقراط وكانط وأى فيلسوف آخر فى تأييد القضايا المطروحة . ومن ثم تأتى الصعوبات التى يكابدها كثير من الفلاسفة فى بحث المناهج الفلسفية «الأدبية» والميتافيزيقية أو الفلسفات الفنية لأفلاطون وسكال ونيشيه ، وكير كيجارد وغيرهم أو - بطريقة أخرى - الصعوبات التى تؤدى إليها الأفكار الميتافيزيقية فى الفلسفة الغربية .

إن الخلاف حول المناهج المختلفة والمتنوعة فى فهم الفلسفة بوضوح أن الفلسفة تشتمل على طرق كثيرة لفهم العالم والفرد وهو يشير أساسا مسألة . ماهى الفلسفة ؟ كيف ولماذا يجب أن يتفلسف الانسان ؟ ماذا يجب أن تكون عليه الفلسفة وماذا يجب أن تنتجها ؟ إذا نظرنا إلى الفلسفة من هذه الزاوية وجدناها تعبر أيضا عن مبول شخصية واستجابات وأمزجة فردية ، وربما عن ذوق فلسفى . فليست الفلسفة ، جزئيا أو كليا ، نوعا من البحث التزيه الموضوعى الذى يعتمد أساسا على التفكير ، والتحليل والبرهان والجدال والتبرير ، لأن هذه - أيضا - جزء من تنوع الآراء البشرية ، واتساع «الطيف» الفلسفى على مدى التاريخ البشرى . وليس هذا المنهج منهجا «هامشيا» فقط ، خلافا للفلسفة بمعناها الدقيق .

فى التجربة الشخصية

أم الفلسفة أو الفلسفات التى تتخذ طابعا أدبيا فهى من نوع آخر . ذلك أن الأدب يصور الفلسفة بصورة التعبير الفردى . ويرتكز صدق هذه الفلسفة على البصيرة والحدس والتجربة الشخصية والاعتناخ الباطنى . ويرى سوفوكل ووردز ووث ، وتولستوى ، وجوته ، وغيرهم من الأدباء أن الهدف المعلن للفلسفة هو تجربة الأديب البدع . وتحدث الفلسفة - إذا صح هذا التعبير - عندما يبدأ الانسان فى السؤال عن معنى وهدف مايراه

وما يحس به في كل تجاربه لا في معارفه فحسب ، ففي قصة إيثان ليخ للفيلسوف الوجودي هجر يظهر لنا البطل (إيثان) منفصسا في ملذات الحياة اليومية التي تسيطر عليه وتوجهه هو وأتباعه . ويعكس الأسلوب الذي يعيش به ، إيثان وأتباعه الوصف الذي يصف به هجر حياة الإنسان الوجودي وهو وصف يكشف عن فلسفة حية يعيشها المرء ويؤمن بها مهما كانت كثيفة ومشوشة ، حيث يتمرغ إيثان في حمأة الحياة اليومية ، غير مكتوث بأي منطق عقلي ولا بأي قيمة أخلاقية خلاف مصلحته الشخصية ، وما يعود بالنفع علي مركزه الاجتماعي ، وشهرته بين بني جنسه . وعلى الرغم من أن إيثان يدرك في النهاية ضحالة تفكيره عندما يشرف على الموت فإنه لا يتأسى بسقراط ، فيعضى في تأملاته وأفكاره إلى تتيجتها المنطقية ، بل يراوده الأمل في اكتشاف حقيقة ذاته عندما يدهور تدهور صحته إلي معرفة نفسه .

ولكن إذا كان اليون بين دور الفلسفة في الأدب ، ودور الفلسفة العامة شاسعا كما يبناء فلماذا تعتبر الآراء العريضة والعامة حول القيم ومعنى الحياة الإنسانية مما تجده شائعا في الفلسفة الأدبية ، ضربا من الفلسفة لاسيما إذا كانت الأفكار الغامضة التي ترد في سياق الأدب على هيئة آراء فلسفية لا تتسم إلا بطابع هامشي بالقياس إلى الآراء الجوهرية للفلسفة العامة المجردة كتلك الآراء التي تظهر في محاوره أقرطون وفي كتاب «نقد العقل الخالص» للفيلسوف الألماني كانط ، وغيرها من المؤلفات الفلسفية . الحق أن الأدب هو «فن» في المقام الأول ، وكل فلسفة أو فلسفات ترد في سياق الأدب ليست سوى أمر ثانوي . ونخلص من ذلك إلي أن كلا من الفلسفة الأدبية والفلسفة العامة متميزة وقائمة بذاتها دون أن يكون هناك احتمال للخلط بينهما ، فلماذا إذن يحدث الخلط بين هذين الضربين من الفلسفة ؟ الجواب عن ذلك أن الحجج المؤيدة للرأي القائل بأن الفلسفة الأدبية متميزة عن الفلسفة العامة تساعد على تشويه طبيعة الأدب والفلسفة ومن ثم يحدث الخلط بينهما .

وهذا الاعتراض وجيه ولذلك يستحق إنعام النظر . مثال ذلك أنه لا يوجد ما يبرر القول بوجود أي فلسفة أو فلسفات في روايات د.هـ. لورانس ففلسفته في «الغرائز» أو

«الجنس» تعكس خصائصه أو صفاته المميزة . إن رواياته - إلا القليل منها - لا تبرز سوى منهجه اللاعقلى فى دراسة طبيعة الأشياء وأحوال الانسان . وهى أقرب إلي أن تكون تعبيراً عن أيديولوجيته (عقيدته) الخاصة المتحيزة ، من أن تكون فلسفة بالمعنى الدقيق أو حتى بالمعنى الهامشى (الحدى أى بالحد الذى يمكن اعتباره فلسفة) ومثل ذلك يمكن أن يقال عن أى عدد من الفنانين الأدباء وأعمالهم . ومن ثم فلا ضرورة للترقية أو التمييز بين كلا النوعين من الفلسفة ، وبذلك تظل الفلسفة (بمعناها الدقيق) مبنأى عن أهواء وتقلبات الأدب التى يحلو للبعض أن يسميها فلسفة بأى معنى واد من معانى هذه الكلمة.

ومع ذلك تبقى بعض الأسئلة التى تتطلب الجواب . وتفصيل ذلك أنه إذا كان الأدب هو أكثر من فن وأنه يهتم بالبحث فى الهدف من الوجود الإنسانى فإن الفلسفة أيضا هى أكثر من شكل متميز وقائم بذاته من البحث العقلى والتفكير النقدى . إنها تتخذ مظاهر وصورا متنوعة ، منها الفلسفات التى تعرض على المنابر السياسية والنظريات الاقتصادية ، والبرامج المالية والاستثمارية ، والحركات العمالية والإدارة الجماعية والنظريات التاريخية ، الإصلاحات التعليمية والحركات النسائية ، وكذلك الأفكار والآراء الشخصية - كل ذلك ضرب من الفلسفة من بعض الوجوه . وإذا كانت هذه المظاهر والصور الفلسفية تفتقر إلى الإطار العقلى الدقيق ، والقيم الثقافية والتاريخية التى تمتاز بها الفلسفة التقليدية أو تفتقر إلى الاعتراف الرسمى من جانب السلطات الجامعية والأكاديمية المشرفة على التعليم والبحث العلمى - فإن هذا الافتقار لا يجردها من صفة الفلسفة . وأقل ماتوصف به أنها خطط أو برامج أو مشروعات تهدف إلى فلسفة أولية . وكشأن فكرة «النظرة العالمية» (فلسفة فردية أو عرقية فى تفسير التاريخ أو تفسير الغاية من العالم ككل) ، فإن هذه الفلسفات المبرمجة لاتصاغ عادة فى أى صورة تحليلية شكلية ولا تفسر تفسيراً منهجياً ولا يمكن الدفاع عنها منطقياً . أنها تهدف إلى مقاصد أخرى غير الفلسفة التقليدية أو الأكاديمية . ومع ذلك يمكن بل يجب اعتبارها فلسفة بحق ويجب أن تدرس هذه الأشكال من الفلسفة على حدة وإذا كانت متميزة من حيث الأسلوب

والطريقة فإنها فلسفة من حيث الجوهر لأنها تعبر عن مناهج فى فهم الفرد والعالم - مناهج مبنية على العقل والحجة والبرهان بحيث يمكن تأييدها والدفاع عنها . ويمكن أن يقال أن هذه الفلسفات بصرف النظر عن الموافقة عليها - يمكن أن تكون مقهومة ومقبولة عقلا . ومع ذلك فإن طابعها الفلسفى المتميز لايقوم على أى مبرر من المبررات الشكلية.

يوريبيد ، شكسبير ، إبسن ، بيتس ، بريخت

يمكن القول بأن الفلسفة فى الأدب ذات وظيفة تعبيرية فى المقام الأول ، خلافاً للفلسفة التقليدية والأكاديمية التى هى مجال للبحث والتخصص الأكادى ، وعمل ثقافى ، ووليدة التاريخ . وتشمل الفلسفة فى الأدب كل أنواع الأفكار والاتطاعات ، والمشاعر والتأملات والأحلام الدائرة حول طبيعة الأشياء . ومن شأن الصراع المستمر بين القيم أن يجعل هذه الفلسفة فى حالة تحول دائم . ويلاحظ فى هذا الصدد أن يوريبيد ، وشكسبير ، إبسن وبيتس ، وبريخت وغيرهم من الكتاب المسرحيين والروائيين والشعراء لايعرضون الفلسفة على أنها ضرب من التفكير العقلى فى مجال التفسير والتبرير ، ومحاولة للإقناع بالمنطق بل أنهم يعرضونها بطرق غير مباشرة وذلك عن طريق شطحات الخيال والاستجابات والتجارب الشخصية . وهم يعارضون القول بأن الفلسفة ليست سوى تفكير منطقى وتأملى نقدى وتحليلى ، شأنهم فى ذلك شأن سقراط وبعض الفلاسفة المحدثين والمعاصرين أمثال نيتشة وكير كيچارد ، ويوتاموتو ، ومارسيل ، وهيدجر وفيتجنشتاين . وكشأن هؤلاء الفلاسفة تراهم يتركون الباب مفتوحاً أمام الشعور بالحيرة والارتباك فى عملية فهم الحياة الانسانية ، بل فى الفلسفة أيضاً . على أن الفلسفة فى الأدب تذهب إلى أبعد من ذلك لأنها تضع أماننا وتعرض علينا قضية الوجود الانسانى بكل أشكالها وأبعادها .

الفلسفة والتجربة الأدبية

الفلسفة فى الأدب إذن تكشف النقاب عن الجوانب الغامضة فى العالم والفرد ، كما تكشف عن منهج آخر لفهم الفلسفى للتجربة الإنسانية والاستجابة لها . ومن ثم فإن هذه

الفلسفة تعبر عن أهمية القيم والمعرفة بالنسبة لكل فرد . ويظهر الصراع والتوتر بين المفاهيم المحددة وغير المحددة أن الشك والغموض وأضدادهما جزء من الفلسفة والحياة الإنسانية . وتتسم الفلسفة في الأدب باعتبارها تعبيرية وخيالية بالمرونة والغرابة في مجال المفاهيم ، وتظهر أشكالا من الحياة موجودة على الأقل ، إن لم تكن غائبة ، بنفس الدرجة والمدى في الفلسفة الدقيقة أو الهامشية ، ففي الأدب يوجد الوعي الفلسفي ويحدث عن طريق « الوجود » في العالم لا « التفكير » فيه . فالرؤية الفلسفية للفنان الأدبي هي رؤية أقرب إلى الحس منها إلى العقل والفكر . فالفلسفة تتحقق عن طريق الكشف والبصيرة والحدس عندما يتفاعل الأفراد والأحداث في العمل الأدبي ويخلقون وينبئون الفلسفة في أفكارهم وأعمالهم ، ومن خلالها . هذه الفلسفة ليست بحثا عقليا منهجيا يهدف إلى التوصل لنتائج معينة طبقا لمعايير محددة واضحة ، وإنما هي سعى وكفاح من أجل الوصول إلى مآثرى الفلسفة الدقيقة أنه يمكن الوصول إليه .

إن مظاهر الفلسفة في الأدب سواء في هزبود أو بوربيد ، أو لوكريتيوس ، أودانتى ، أو جوتيه أو بوديلير وغيرهم هي مظاهر فلسفية من الناحية الفينومينولوجية بمعنى أنها تكشف النقاب عما يصفه ميرلو - بونتي بأنه « ذلك العالم الذى يسبق المعرفة والذى تتحدث عنه المعرفة دائما » ولكن المعرفة لا يمكن أن تدركه أبدا لأنه يتحتم دائما أن يظل ذلك العالم مجردا كالفلسفة الدقيقة . والحق أن الفلسفة في الأدب هي على عكس الفلسفة الدقيقة أى هي « العالم الذى أعيش فيه » وحتى عندما يكون ذلك العالم غير حقيقى في ظاهر الأمر ، أو يكون خياليا أو يكون كاهوسا كما في مسرحية العاصفة لشكسبير والمستعمرة العقابية (نسبة للعقاب) لكافكا فإنه يؤثر في الوعي بطريقة مباشرة . وإن تأملات هاملت الفلسفية وأقواله في مناجاته « أن أكون أو لا أكون » لشبهه بوجه عام التأملات العقلية الهادئة الرصينة ، والمبادئ الصريحة لسقراط في محاورة « فيدون » هنا وبالمثل فإن الأعمال الأدبية لجبرائيل مارسيل ، وجان بول سارتر لا تمكس فقط بصورة فنية أفكارهما وآراهما الفلسفية بل إن الطابع المنطقي والواضح والتحليلي لعمليهما الفلسفي ليعتري أمام ماهو خيالي ومايصعب تفسيره في عالم التجربة مما

يتطلبه ويكشفه العرض الفنى للأراء والأفكار الفلسفية .

هذا والفروق بين الفلسفة بمعناها الدقيق والفلسفة فى الأدب - وإن لم تكن مطلقة وجذرية - قد تكون بسيطة ولكنها ليست تافهة . بيد أن أهميتها تكمن فى التوصل إلى معرفة ولهم الفلسفة باعتبارها أيضا عملية فكرية تأملية يجربها المرء ويعيشها مع الأشخاص والأشياء . وتساعد هذه الفروق على التمييز بين التأمل النقدي الحى فى التجربة والبحث عن الحقيقة والمعرفة ، وبين التفكير النقدي والتحليلى فى التجربة وحولها ، والتوصل إلى الحقيقة والمعرفة .

ونخلص من ذلك إلى أن الأعمال الأدبية الفنية مفتوحة - جلها لا كلها - للتجربة الحية التى يعيشها الشخص المنهك فى الصراع الفلسفى كما لو كان موضوع الصراع سبق وجوده فى شخصه وفى العالم الذى يعيش فيه . إن أنتيجون تتغير وتتحول عندما يستيقظ ضميرها ويربها ما يتطلبه صراع القيم منها . ويمكن أن يقال مثل ذلك عن سقراط فى محاوره أقرطون . بيد أن سقراط يفكر من خلال صراع ظاهرى يعرضه عليه أقرطون ، ويتوصل إلى برهنة عقلية مبنية على مبادئ متسقة لتبرير اتفاقه مع الدولة وقوانينها . أما أنتيجون فتتصرف طبقا لما يمليه عليها ضميرها لا عقلها . ويتابع سقراط تفكيره إلى النتائج النهائية التى تقوده إليها فلسفته ، أما أنتيجون فلا تخضع للحجج العقلية التى يملئها تفكيرها ، بل تتصرف طبقا لما يمليه عليها ضميرها .

إن الفلسفة فى مسرحية أنتيجون تهتم - إذا جاز هذا القول - بعالم المعانى والقيم المتداخلة بل المتعارضة الذى يحدد فيه الأفراد وجهة نظرهم على نحو يتفق أو لا يتفق مع مقتضى العقل . وتهدف الفلسفة - كما فى محاوره أقرطون - إلى التسامى بتجارب الأشخاص ، وذلك بتمحيصها وإقامتها على أسس ومبادئ عامة ومجردة . وتتجه أهداف الفلسفة ومقاصدها الأساسية إلى معرفة ماهية هذه التجارب الإنسانية المتنوعة التى قد تكون خادعة ، وزائفة ومظهرية لا حقيقية ثم تحليلها عقليا وتقديا لإيجاد حل لمشكلاتها . وتنظر الفلسفة فى الأدب إلى كل هذه التجارب الإنسانية على أنها مادة العوالم السابقة على التفكير حيث تعمل الفلسفة دون رؤية أو تفكير أو تبرير ، ودون أن تراقب من

أعلى أو تلخص طبقا لمعايير صحيحة . وتهتم الفلسفة فى الأدب بكل ما يعتقد الفرد أو يفكر فيه ، ولكنها تهتم أيضا بما لم يسبق اعتقاده أو التفكير فيه ، وبما يمكن اعتقاده أو التفكير فيه فى المستقبل . وكثير ما تجمع الفلسفة فى الأدب بين المظهر والحقيقة لأن التمييز بينهما ليس دائما واضحا أو محددا .

الارتباط بين كلتا الفلسفتين

كلتا الفلسفتين - الفلسفة معناها الدقيق ، والفلسفة فى الأدب - ترتبط إحداها بالأخرى . وأحيانا يكون هذا الارتباط وثيقا بحيث لا يمكن التمييز بينهما . ولو أنك أنعمت النظر فى ندوة أفلاطون ، وفى عزاء الفلسفة لبروتوس وفى مقالات مونتني ، وفى أفكار بسكال ، وفى هكذا تكلم زرادشت لنتتبعه ، وفى الحروف والرعدة لكيركيجارد ، وفى تحرير برومتيوس من قيوده لشيلي وفى الجبل السحري لمان ، وفى تفنيد جديد للزمن لبورجيس ، وغير ذلك من الأعمال الأدبية ، لبدأ لك أن هناك جسرا يصل بين الأدب والفلسفة . ويتضح من ذلك أن هناك تداخلا وامتزاجا بين الاثنين ، بيد أنهما ليسا متطابقين أو متعادلين : فأحدهما أدب محض من حيث هو فن ، والآخر فلسفة محضة من حيث هى عقل . والفلسفة فى الأدب تعرض الفلسفة على أنها هجرية (هراى وموقف) يعيشها المرء لأن الفلسفة لن يكون لها معنى إذا تجردت عن منبعا ودافعها فهى تنبع بصورة مباشرة من فعل الكائن البشرى وفكره بحيث لا تنفصل عنهما حتى تعود إليهما مهما بعدت عنهما . وآية ذلك أن أنتيجون تكتشف كنه ذاتها وحقيقة نفسها ، وتعرف من تعتز به ومن تعيش من أجله ، على الرغم من الحكم عليها بالإعدام ، وتطيب نفسها بالموت فى سبيله ، وفعلًا تموت من أجله . وأما سقراط فهو يقبل النتائج المحتمة عقلا لسلوكه ، ويعرف أكثر من غيره أين يقوده هذا السلوك إذا أصر على التمسك بالمبادئ التى يراها متفقة مع العقل . هنا نرى أن أنتيجون تتصرف وتلكر فى هذا التصرف وتنعم النظر فيه فى حين أن سقراط يفكر وينعم النظر ثم بعد ذلك ينظر : لماذا تصرف على هذا النحو ولماذا يجب أن يتصرف مرة أخرى على نحو يتفق مع أفكاره ومبادئه . الأولى - أنتيجون - ترى الفلسفة فى التجربة الشخصية والعمل الشخصى

والآخر - سقراط - يراها فى معقولة التجربة والعمل . هنا تتميز الفلسفة فى الأدب عن الفلسفة بمعناها الدقيق ، وتستقل بنفسها .

واستقلال الفلسفة فى الأدب يتيح لها - خلافاً للفلسفة الدقيقة - أن تقترح أى حل أو جواب للمشكلات والمسائل الفلسفية ، ويبين لنا أن الفلسفة تطرح أسئلة وتتضمن مشكلات لا يمكن الإجابة عنها أو حلها بالضرورة . وعلى عكس ذلك فإن الفلسفة الدقيقة يمكن أن تتجلى فى طرقها المتنوعة إلى مالا نهاية للإجابة عن التجربة الانسانية فى تعقيدها وتنوعها سواء أكانت صحيحة أم غير صحيحة ، منطقية أم غير منطقية . ومن ذلك يتضح أن الفلسفة لايتحتم أن تدور حول شئ معين ولا أن تنجز شيئاً معيناً ، ولا أن تسير فى اتجاه معين ، لأنها تبحث فى المسائل التى يمكن ويتحتم أن تعايشها الكائنات البشرية وتعيش فيها . ويمكن أن تكون الفلسفة فى الأدب ناقصة وتافهة وغريبة، ويمكن أن تكون معقولة ومقبولة . ويمكن أن تترك المسائل المتصلة بالقيم والمعانى والأهداف سواء فى الطبيعة أو الثقافة نهياً لأهواء الأفراد المتقلبة . ومن شأن الحيرة والارتباك والشك والاضطراب الفكرى الذى يعتربهم فى مجال الفلسفة أن يجعل الفلسفة والفلسفات على ماهى عليه ، دون أن ترقى إلى النماذج العديدة والمتنوعة التى تقترح باستمرار . وتلقى الفلسفة الهامشية ظلال الشك على الدعوى التى لاثبتت على محك النقد والتى تقول بأن الفلسفة الدقيقة هى النموذج الصحيح للفلسفة وأنها هى القاعدة الذهبية التى سارت عليها الفلسفة الحقة دائماً سواء فى الماضى أو الحاضر . وإذا كانت الفلسفة كما قال «مونتنى» هى الشعر الرفيع الثقافة أفلا يكون الأدب هو الفلسفة الرفيعة الثقافة

جيمس دالى

(جامعة طليطلة أهاير)

مارك أندريه بيرا
Marc-andré Béra

تغريب لغوى، وعودة إلى المصادر ، وفى تفاهات الحياة اليومية

أشك فى أن هناك حديثا ،
يجرى بين يرقة وفراشة .
أ.مالرو A.Malraux

لاتدهش الأحداث اليومية الجارية إلا من يتأمل فيها . أليس من الطبيعى للغاية أن
يتبادل شخصان الحديث ؟ هما من بلد واحد ، ويتكلمان بلغة واحدة ، ويفهم كل منهما
الأخر ، وعندهما ما يتحدثان فيه . إن من يناقش هذه الهمهمات كمن يصنع المفارقات ومع
ذلك ...

ترجمة : أحمد رضا

أبحاث تمهيدية .

أولا أليس من الطبيعي للغاية أن يلتقي شخصان ، فإذا بهما يتحدثان ؟ غير أن الأمر يختلف في نظر من يلاحظ دون تحيز سلوك أقرانه . إن الغالبية العظمى من الناس الذين تحتك بهم في الطريق ، وفي المترو ، وعلى شاطئ البحر ، وفي الفندق وحتى في بيت نسكنه منذ عشر سنوات ، هؤلاء أشخاص تقترب منهم ، ولاتتكلم البتة معهم . ولابد ، لكي يتحدث الناس بعضهم مع بعض ، أن تجتمع بعض الظروف والأحوال . وثمة أصول لتعارف الأشخاص ، وتوافقهم لانتحقق غالبا إلا بعد مقاومة لابد من التغلب عليها . ونلاحظ في هذا الخصوص فروقا هامة بين الشعوب ، وفي نطاق الأمة الواحدة ، وبين أشخاص تختلف أوضاعهم وطباعهم . على أن الحديث تسبقه في كل الأحوال مرحلة تمهيدية من الملاحظة ، والحذر ، والتحفظ ، والريية ، إذ يختبر المتحادثون بعضهم بعضا ، حتى يحدد كل منهم وضع الآخر .

تري ما الذي تفهمه من أشخاص من بلد واحد ، يتكلمون بلغة واحدة ؟ إنني افترض مثلا إثنين من الفرنسيين يتجادلان الحديث في قطار في موضوع يتصل بالرحلة : كنافذة ملتحقة أو منفصلة ، أو رزمة غير موضوعة بإحكام في الشبكة ، أو مناقشة مع مفتش القطار ، أو عدم وجود كبريت مع الإثنين ، أو مسألة بسيطة تتعلق بالمطر ، أو مواعيد القطار ، وفي كل هذا ما يكفي لاستهلال الحديث ، ولكن يجب أن يحدث شيء من هذا على الأقل . ونفترض أن الإثنين فضوليان ، وعلى استعداد بالفعل للحديث لقتل الوقت بدلا من قراءة كتاب أو الفرجة من النافذة على المناظر الطبيعية المتعاقبة ، والاستغراق في مناجاة النفس . وسوف يتعارف الإثنان ، بهذر ، بدءا بعبارات تمهيدية متتابعة في أمور نافية ، من قبيل : « سوف أنزل في المحطة التالية » ؟ « أما أنا فسامضى حتى نهاية الخط ، وهذا طريق طويل » . أحدهما لا يعرف خط سير القطار ، أما الثاني فإنه يسافر فيه كل أسبوع « لقضاء أعماله » ويبقى كل منهما حرا في أن ينسحب من هذه « اللعبة » ، ويكف عنها . ونفترض أنهما وجدا موضوعات مشتركة للحديث ، كالتشابه في نوع العمل ، أو في الأصل ، أو ذكريات الحرب ، أو الأسر ، أو الإجازات ، أو الولايم ، وبذلك تزداد اللعبة أهمية ، فيطرقان موضوعات سياسية ، وأزمة العمل ، بل ومسائل عامة ، كشتون الأسرة ، وتربية الأطفال كل هذه الأعمال التمهيدية التي قد تستغرق وقت الرحلة

كلها قد لانتتهى مع ذلك بالتمعارف بين الإثنين ، ومن ثم يفترقان دون أن يعرف أى منهما اسم الآخر أو عنوانه ، لأنهما واثقان من أن مايجرى بينهما من حديث لأهمية له ، ولا يؤدى إلى شئ .

اللغة المشتركة بين هذين الشخصين المجهولين اللذين اختارا الحديث لشغل الوقت بدلا من السكوت هى لغة الشئون العادية ، المبتذلة التى لا أهمية لها ، والتى لاتعتبر فى الحقيقة عن أى شئ ، ولا معنى لها ، سوى الخوف من الوحدة والفراغ ، والحاجة الغامضة إلى التسلية ، والإحساس بالإخاء . ومع ذلك فهى كافية لخلق جو من الثقة والنشاط . هذه اللغة قد تفيد فى تيسير المبادلات الصادقة على مستوى الحديث ؟ ولنا أن نقول إن لها قيمة الاتصال التى عند الكلاب عندما تهز ذيلها وتتعارف بحاسة الشم ، أو التى عند المصارعين حين يتصاحكون قبل أن يتصارعوا . وكثير من هذه المحاولات ضرورى للوصول إلى لغة الاتصال الحقيقية . ويجرى قسم كبير من المبادلات اللغوية على مستوى هذه اللغة الملاءم للبيئة الأسلوب . ومهمة اللغة عند هذا المستوى من الأدب الخالص أن تشغل السكوت ، وتزيل الشكوك ، وتكبح المبول العدوانية .

على أنه قد يحدث كثيرا أن يتحول حديث هادئ بين أشخاص مجهولين ، فيمتد فى موضوع تافه ، كنافلة مفتوحة ، أو مغلقة فى قطار ، أو هرج ومرج يحدث عند الخروج ، وعدم قدرة شخص ما على رؤية ما أمامه لأن ظهر شخص آخر يعجب عنه الرؤية ، أو مشاجرة حامية يشترك فيها المحاضرون . وآلية هذه المشاجرات هى نفسها - بغض النظر عن سرعة تفاقمها - هى نفس آلية التوافه المحبة إلى النفس ، إلا أنه سرعان ما تشتد حرارة الشجار ، وتتحول من تراشق الشتائم إلى الضرب إذا لم يتدخل الحاضرون ، أو يشيع الخوف من حضور الشرطة . ولنطلق على هذا النمط من المبادلات اللغوية إن شئنا ، تشبها بحركة الآلات عبارة «لغة الاحتكاك» ، وهى لاتعتبر عن معنى يماثل ماتعتبر عنه لغة الملاسة الرقيقة . وسرعان ما ينتضى الباعث الأصلى للخلاف ، وينسأ الناس حين يصل الأمر بهم إلى تبادل الشتائم الخطيرة . وإذا كان للغة الشتائم هذه من فائدة ، فذلك لأنها تطلق فجأة طبيعة عدوانية كامنة فى النفوس ، وتيسر لها مخرجا ومتنفسا لاضطر منها على الإجمال . هذا هو مايسميه الإنجليز ، قياسا على حركة الآلة البخارية : let-ting off steam بمعنى اطلاق البخار لتخفيف الضغط حين يصل إلى درجة خطرة .

لغة الإحتكاك ، ولغة الملازمة الرقيقة هما نوعان من السلوك المصاحب للنشاط ، ولكنهما قلما يكونان على علاقة مباشرة به . فثمة مسافران يجلسان معا فى مقصورة واحدة ، فى هدوء لعدة ساعات : فالحديث الذى قد يجرى بينهما لاعلاقة له بما يفعلان أو بما يعانين ، اللهم إلا الملل ، والحاجة إلى التغلب على ضجيج القطار بما يضطرهما إلى رفع صوتهما ، الشئ الذى قد يؤدى إلى ضروب من سوء التفاهم . وثمة صديقان يشربان معا أقداحا من القهوة ، وعلى حين فجأة يتشاجران فى خصوص الأمريكان ، والأفغان ، الأمر الذى لاصلة له بهما ، فى الآونة الحاضرة ، لامن قريب ولا من بعيد . وملاحظة ثالثة قد يبدئها شخص بهتم باللغة : تلك هى عدم ارتباط موضوع الحديث بالحالة الراهنة ، وعدم أهميته ، وعدم فائدته فى الظاهر ، وذلك فى معظم الوقت . ويمكن التعبير عن انعدام العلاقة بين هذه اللغة وبين الوسط ، أو بينها وبين المشاغل الراهنة بالقياس إلى اللغة المتداولة بحرية ، وذلك فى مقابل اللغة التى تتصل بعمل معين . ومن المؤكد أن الاستخدام الحر للغة يصاحبه دائما شعور بالسرور يزداد حين يتقاسمه إثنان (أو أكثر) . واللغة ضرب من ضروب التسلية يشغل أوقات الفراغ ، ووظيفتها الجمالية تفوق وظائفها النفعية ، وذلك على كل مستويات الثقافة والحضارة .

ولنعد إلى مسافرينا المحبوسين فى مقصورة القطار : فهما مستغرقان فى أكثر المشاغل تفاهة ، وبهجة ، يتكلمان بلا رابط فى أشياء مختلفة ، دون قيد ولا شرط . ولناخذ رأى شخص يلاحظهما عن كثب ، وهو جالس فى ركن من المقصورة متحصنا خلف كتابه ، أو جريدته ، وفى عزمه ألا يشترك فى حديثهما ، ومع ذلك لاتفوته أية كلمة تقال . ترى ما الذى يمكن أن يعرفه «س» هذا من إجمالى العبارات المتبادلة بين «أ» ، «ب» اللذين لا يشعران بوجوده ؟ أشياء كثيرة : منها أولا ما سبق أن قلناه بشأن جر اللغة أو الريبة الذى يشيع بينهما ، وعدم أهمية الأحاديث المتبادلة ، وتفاهتها . فإذا كان «س» ملما ببعض الشئ يعلم اللغة ، فإنه سوى يرى للحال ما إذا كانت عبارات أ ، ب متوافقة مع بعضها بعضا ، أو لم تكن كذلك ؟ وسوف يحدد مستوى ثقافة المتحدثين ، وأصل كل منهما ، حسبما يتبين له من لهجتها الإقليمية أو الباريسية ، ومهنة كل منهما ، والطائفة التى ينتمى إليها ، والحزب السياسى الذى ينتسب إليه . وفى المجموعة اللغوية

التي تشكل أمة ما ، حتى إذا لم يكن بداخلها حواجز فاصلة ، توجد مدارس عديدة تختلف في اتجاهاتها ، وفي رؤيتها للأشياء ، حين نستخدم بشأنها مجموعة من المجازات البصرية . ولكل مدرسة أذواقها ، وهي أذواق الألوان لاسبيل إلى مناقشتها . ومع ذلك فهذا مانفعله دوما حين نتكلم ، ولو للكشف عن أحوال الآخرين ، والتعرف على حدودهم ، والمناطق ، وأوجه الشبة المشتركة بينهم ، والاختلافات والفوارق بينهم . ولا يمكن أن نقول أن ثمة إثنين يتكلمان بلغة واحدة ، اللهم إلا إذا جمعهما اتفاق طويل المدى ، أو اعتادا المعيشة معا ، ورؤية الأشياء بوجهة نظر واحدة . إن شخصين يتحدثان معا ، جمعتها الصدفة لأول مرة ، لا يمكن أن يعرفا أنهما يتكلمان في أشياء واحدة بذاتها ، حتى ولو استخدما في ذلك الكلمات نفسها . إنهما لا يتفقان إلا في موضوعات مشتركة يمكن بتفاهتها المهدئة أن تغطي كل التفسيرات الممكنة ؟ ويتفقان فقط إذا لم يبدأ جهدا في أن يفهم أحدهما الآخر وأن يدرك ماقد يوجد بينهما من اختلاف في الرأي . إنهما لا يتحدثان إلا حينما لا يقولان شيئا ذا أهمية . وإن سألت كلا منهما أن يفسر مايعنيه الآخر ، عندئذ ينهار على الفور اتفاقهما ، ويشر الشجار بينهما . لا بالكلمات ، ولكن فيما وراء الكلمات وفيما وراء الكلمات خبرة كل منهما ، وطبقته ، وحزبه ، وأصول أسرته ، ومشاعله ، وبيئته .

التعرف على الموقع

بين لغة الأفراد الناتجة من تناويع كل منهم ، وتربيته ، وتعليمه ، وتجاريه ، وبين لغة البلد التي تنتسب إليها لغة الغالبية العظمى منهم ، يتسنى للملاحظ أن يحاول وضع مجموعة من الفروق التي تقابل توزيعا إحصائيا تقريبا ، لعلنا نسميها أوساطا ، أو طبقات ، أو مناطق ، لعدم وجود أسماء أحسن منها ، مع الحرص بقدر المستطاع على أن نضفي على هذه العبارات التجريدية دلالات مادية إلى أقصى حد ، وهي عبارات يصعب تعريفها خارج المعايير اللغوية . وليس في الإمكان وجود علاقة سببية إلا بين ظواهر ذات طبيعة واحدة ، مرتبطة بعضها ببعض بعلاقة وظيفية ثابتة وقابلة للقياس . على أننا لا نملك في خصوص اللغة وعلاقتها بما نسميه الطبقات الاجتماعية أية معلومات إحصائية

محددة ، أو حتى بدايات لبيان مفصل إننا نهتدى بنوع من الغريزة ، بحاسة التمييز ، باعتبار الإنصات إلى من يتكلم ، والنظر إلى مايتحرك ، وهذى عادة جمالية ، مثلها مثل التلوق الموسيقى . وسواء كان الأمر يتعلق بمفردات لغوية أو بموضوع إنشائي ، فإن تَجَرُّبنا تستند إلى اختبارات جزئية ، وتبقى ذات طابع شخصى بحث . ومع ذلك فإننا لانتردد منذ الكلمات الأول ، أحيانا بصدد انطباعات عبارة ، أن «نعدد» وضع الأشخاص الذين نسميهم يتكلمون ، فى طبقات اجتماعية ، ونعين درجاتهم ، ونصوغ لهم وضعاً يخص تعليمهم ، وأصلهم ، وعملهم . إن ما يحيطنا به اللغة فى شأنهم ، سوف يلحق بما يترأى لنا من سلوكهم بوجه عام ، وثيابهم ، والكيفية التى يجلسون بها إلى مائدتهم ، وطريقة أدائهم التحية .

ترى مانصيب اللغة وحدها فى هذه المجموعة كلها ؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال ، إن لم يكن من المستحيل الإجابة عنه ، ذلك لأنه إذا كانت اللغة ضرباً من السلوك ، فإن للسلوك لغة ، توضح لغة الكلام ، مثال ذلك : الإيماء ، ونين الصوت وقوته ، وطبقته عند الكلام . كل ذلك يندمج فيما نسميه «المعنى» .

لقد ضربنا مثلاً بالحالة العادية ، حالة شخص يراقب فى سكون ، ويفهم اللغة التى يتحدث بها أ ، ب ويظن أنه يفهمها ، بل ويستفيد من شئ من التجريد ، ولنتنقل به إلى بلد آخر ، وبالأفضل بلد بعيد حتى يكون الإغتراب كاملاً علي وجه التقريب . فالمراقب الذى يجعل فرضاً اللغة المستخدمة ، يحضر المشهد السابق ذكره . وليس ثمة تجربة أحسن من هذه تعطى انطباعاً بعدم جدوى اللغة ، وانفصالها عن السياق الحى ، وانعدام واقعيته . هنا تبرز الأصوات أشبه بالصخب ، والإيماءات المرتقبة لا وجود لها ، أو أنها مهالغ فيها ، ويشيع فى المراقب شعور بعدم الاستقرار ، قد يصل إلى حد الجزع ، فهو يشعر بأنه مستبعد ، وغريب ، وضائع . وتبدو له أقل إيماءة ، وأكثر التصرفات اليومية المعتادة تفاعاً معرقة بصعوبات لاسبيل إلى التغلب عليها ، ولسانه مربوط . فشراء طابع بريد ، والسؤال عن مكان فى الشارع ، وطلب وجبة من الطعام ، وشراء تذكرة ، ومطالعة جريدة ، وعد النقود ، كل ذلك يغدو مشكلة لاحتل لها ؟ ويدرك المرء وقتئذ كم أن التعبير عن الإرادة بالإشارة أمر مستحيل ، إذ لم تعد الإشارات تعبر عن المعنى المقصود .

إن تجربة الاغتراب اللغوى الكلى هذه تساعدنا على فهم ما يحدث حين نتعرض لاغتراب جزئى عند تغير المجموعة أو الوسط إننا نفهم مايقال حولنا حيشا نقرنه بتجربة سابقة ، أو بالأحرى بمجموعة الأفعال المنعكسة المشروطة منذ الطفولة التى قرنت هذه المجموعة من الأصوات بموقف معين ، ثم قرنت مجموعة أخرى من الأصوات بمواقف أخرى. إن مجموعة الأصوات أو الألفاظ ترد أولا مقترنة بعمل لغوي معقد بحيث يقتزن الكلام بالإيماء ، وتفسر الأحوال الخارجية بالإيماء ، ويجرى التعقيب عليها . إلا أن التقدم الثابت فى اكتساب اللغة يتم حين يكون عدد معين من الأفكار والأحاسيس المترابطة مستقر بدرجة كافية لأن تنفصل عن كل نص كامل ، وتستثير مجموعة من التفاعلات المشروطة التى كانت متصلة بها من قبل فعين يقول إنسان لطفل «إليك فطيرتك» ، ويقدم له خبزا وزبدا وشيكولاته فى اللحظة التى يكون فيها الطفل جوعانا ، فإنه يؤدى بذلك أول صياغة لغوية تستقيم التداعى المشروط المتمثل فى القول أو الرض . ومعنى كلمة «فطير» يتسع إلى أن يسيل من القدر نفسه من اللعاب الذى يسيل لفطيرة من الزبد ، أو فطيرة من المربى ، أو من العسل ، حتى يأتى يوم يتخلص فيه التلميذ من كل قرينة واقعية ، فيقول عن إنشائه فى التاريخ *J'en ai mis toutemartartine* (معناها الحرفى : وضعت فيها فطيرتى كلها - المترجم) أى «ملأته بكلام كثيرا» إن الأجنبي الذى لا يعرف عادات التدقيق لا يمكنه أن يفهم كيف نشأ مثل هذا التداعى ، ولا الصلة التى يمكن أن توجد بين رضاء المدرس الذى سوف يضع (لهذا الإنشاء) درجة حسنة ، وبين إرتياح التلميذ الذى أشبع مؤقتا شهيته .

ونحن بطبيعة الحال غير قادرين فى معظم الأحوال أن نسجل مفرداتنا اللغوية . أما الآباء الذين يهتمون بأن يدونوا فى مفكراتهم ظهور كلمة أو أخرى فى لغة أبنائهم ، فإنهم كثيرا ما تنصيبهم الحيرة فى هذا الشأن . وكل الملاحظات التى تجمع من الأطفال توضح مع ذلك الكثير من الحقائق . والطفل لا يبتكر شيئا ، ولكنه يقلد ، ويستنسخ . ولما لم تكن الظروف واحدة فى كل الأحوال (إلا إن كان ثمة تناسق فى العلاقات بين الآباء والأبناء) فإنه (أى الطفل) يجرب الكلمات الجديدة ، بطريق التلمس وتأتى النتيجة مباشرة فى معظم الأحيان . أما الأب فإنه قد يقبل الكلمة أو يسخر منها ويماقب ابنه . ولا يتصرف

البالغ أو المراهق بشكل آخر ، فإنهما يجمعان في طريقهما بعض الكلمات والعبارات ، ويستسخنانهما في ظروف مماثلة . والنتيجة مباشرة . والجماعة قد تقبل الكلمة أو ترفضها . وليس من المبالغة أن نردد القول بأن اللغة هي نظام اجتماعي . واللغة دليل قاطع على وجود الجماعة ، واندماج الفرد في الجماعة يتمشى تماما مع اكتسابه لغتها ؟ ويستمر هذا التطور طول حياته ؟ وتحولات الجماعة يصاحبها في كل مرة تدريب لغوي لا ينفصل عن اكتساب الفرد عادات الجماعة التي يسمى إلى الاندماج فيها وتقليدها .

وينتقل الطفل من وسط الأسرة حيث انغرس في نفسه كل ماهر أساسي في الآلية اللغوية إلى الوسط المدرسي ، ومنه إلى الوسط المهني ، وفي كل مرة تزداد حصيلته اللغوية ثراء . فإذا حدثت هذه التنقلات فجأة ، شعر بالتماسة ، ولاذ (مؤقتا) بالصمت . وإذا كانت المفارقات شديدة ، صار الفرد ثنائي اللغة ، ومن ثم فإنه يكيف في كل مرة لغته حسب الظروف المحيطة به . واللغة العامية المتداولة في فناء المدرسة أو المصنع تعيش جنباً إلى جنب مع اللغة التي يتعين التخاطب بها مع المدرسين أو أرباب العمل ، ومع لغة التخاطب بين أفراد الأسرة الواحدة ، دون أن يحدث أى خلط أو إرباك . وكلما حفلت حياة الفرد بتحويلات من هذا النوع ، إزدادت اللغة تعقداً ، وإزدادت الفروق وضوحاً ، وتشكلت الشخصية اللغوية . نضيف إلى هذا كل ما تأتى به القراءة ، عامة كانت أو مدرسية ، فتندمج بطريقة ما مع اللغة المتداولة . عندئذ تكون لدينا فكرة بسيطة عن تعقد مانسب له لغة كل فرد منا .

كلمة بدلا من أخرى

لما كانت اللغة عند الشخص البالغ منفصلة غالبا عن الظروف الخارجية ، والأحداث الفورية ، فإن معناها بالنسبة للفرد يقتصر على سلسلة التدايعيات التي تشيرها في ذاكرة من ينصت إليها ، وهي تدايعيات مختلفة دائما وبالضرورة عن السلسلة التي يثيرها تعبير ينبثق في ذهن من يتكلم . لذلك يمكن القول أخيرا بأن كلمة ما تستعمل دائما بدلا من كلمة أخرى ، وأن لا وجود لمعنى الكلمة ، إذا أردنا بذلك تماثلا مطلقا لسلسلة التدايعيات التي تستثيرها الكلمة عند أ ، ب ، ج ... ون عند لحظة معينة من الحديث .

ومع ذلك فقد يعن الإنسان دون شك أن يقول ، باسم الفطرة السليمة ، والحقيقة الواقعة إن اللغة تؤدي وظيفتها بالفعل ، وأتينا نفهم بعضنا بعضا عن طريق اللغة ، وقد نتفق على معنى كلمة ما . إلا أن الاتفاق هو الذى له معنى، وليس اللغة . والكلمة هى الدليل على اتفاق مؤقت ، وهى أداة لنقل رسالة ، وليست ولا يمكن أن تكون هى الرسالة ذاتها .

ثم ما الذى تعنيه بالضبط بلفظة «الكلمة» ؟ تدور المناقشات فى اللغة فى أغلب الأحيان حول المعنى الذى يمكننا ، أو يتحتم علينا اعطاؤه لكلمة ما . وتزداد المناقشات حدة ، بل وحساسية كلما كانت الكلمة مجردة ، أى أن تكون سلسلة التدايعيات التى تربط الكلمة بعبارة لغوية مباشرة ، ومن قبيل : «هل تريد فطيرة؟» أكثر طولاً وتعقيداً . فإن قبلنا وجهة النظر الوصفية أو «الفينومولوجية» (المتعلقة بالظاهر) التى إجتهدت فى التعريف بها ، فالإجابة عندئذ تكون أكيدة ، لالبس فيها . الكلمة المجردة لامتعى لها إلا عن طريق التدايعيات التى تطلقها رويدا رويدا فى ذاكرة كل إنسان ، وترتبط بتاريخنا ، ووعينا ، وخبرتنا الشخصية ، وهى محملة بمشاعرنا . وحشياً تعبر الكلمة عن شئ ما ، فهى تعبر عنا ، كما تعبر عن السلسلة غير المحدودة لأحوالنا السابقة ، وأفعالنا ، وإستجاباتنا ، كلما استخدمت ، ونطق بها أماناً . إننا نقول الشئ نفسه ، وبشكل آخر حين نقول إن الكلمة تعكس تربيتنا ، والبيئات التى مررنا بها ، والجماعات التى انضممنا إليها .. ذلك لأن فى هذا التاريخ ، لايتأتى للمرء أن يحدد ماكان من قبيل الضغط أو الحث من ناحية الجماعة . وماكان عملاً تلقائياً من جانب الفرد وغريزة التقليد ليست إلا شكلاً من غريزة البقاء ، مثلها مثل كل ظاهرة جذب . وكل «إنتحاء» (الإنتحاء إنحراف إلى جهة ما بتأثير بعض العوامل - المترجم) ، يمكن تبيانها من وجهة نظر الشئ الذى يجذب ، والشئ المنجذب. وبهذا الخصوص أيضاً ، ولكى نبحث الحياة فى صورة ميتة ، فإن معنى كلمة ما بالنسبة لكل منا ، هو القوة التى تعرف الإنتحاء المعتاد لانفعالاتنا . ويمكن التلهى بعمل تجرية ، من باب الإختبار ، بعشر كلمات جوهريّة ، مثل، وطن، عمل ، طبقة عاملة ، نقود ، ربح ، فائدة ، مجتمع ، ماض ، مستقبل ، نظام ، حرية ، ... لمعرفة ما إذا كان المخاطب الذى يوجه إليه الكلام ينتص إلى «اليمين» أو إلى «اليسار» (بلغة السياسة) هذا التضاد الثنائى نفسه ، ببساطته المتناهية ، يوضح مايزول إليه المعنى التجريدى .

ومع كل ذلك فالكلمة موجودة ؟ موجودة فى القاموس ، ولها فيه تعريف ، وأمثلة توضحها . ولسنا أحرارا فى أن تغير شكلها ، أو نعدل استخدامها كما نرغب . هناك استخدام جيد ، واستخدام ردى للكلمات والعبارات . أليس البحث عن معنى كلمة Sens (معنى ، حس ، إدراك ...) ، وكلمة signification (معنى ، مغزى ، أهمية ..) هو مجرد تمرين لاطائل تحته حين يكون هناك ذلك العرف الوافى ، والثقافة الكاملة ، وتلك الحجة التى يرمز إليها عندنا (فى فرنسا) بكلمة Classicisme (الكلاسيكية ، الاتباعية ، النهجية) وكلمة Académie (الأكاديمية) ؟ ولسنا نقصد بالطبع أن ننكر الحقيقة الواقعة ، وهى أن العمل المعجمى الهائل الذى تم فى أوروبا منذ عصر النهضة وأدى إلى إنشاء تلك الروائع ، إلا وهى القواميس المسماة : Le Littré ، وWebster ، وأكسفورد Oxford . هذا العمل قد أسهم فى إكمال هذه الوسائل العظيمة إلا وهى اللغات الحديثة ، وتحسينها ، وإيضاحها ، وليس ثمة من يدعى امتلاكه زمام الثقافة دون معرفتها . ولكن ماذا تعطينا فى نهاية المطاف تلك القواميس الجيدة الإعداد ؟ إنها تعطينا تعريفات للكلمات بواسطة جمل : تعرف كل جملة فيها بدورها فى بنوه منفصلة ، وهكذا بالتدريج ، فى شكل حلزوني ، بحيث أن فهم الكلمة الواحدة يفترض فهم سائر الكلمات ، فى دائرة مغلقة . والقاموس ، من حيث أنه لا يرجع إلى التجربة المباشرة ، والعمل اللغوى الكامل ، الشامل الذى ينتج منه كل تعبير ، لا يمكن أن يعطينا تعريفا لكل كلمة . وليس فى مقدورنا البتة أن نتعلم لغة أجنبية بالتجول من بند إلى آخر حتى نستنفد الدوائر كلها ، اللهم إلا إذا أتاحت لنا فقرة ما ، من طريق كلمة مشتركة بين تلك اللغة وبين لغتنا أن نصل إلى التجربة المباشرة . أما القواميس العلمية ، فإنه تتبع طريقة أخرى : فهى تبين لنا تاريخ الكلمة فى اللغة ، وأصلها البعيد ، فتربطنا بإنطباع محسوس ، أو بحركة معينة ، وتعطينا مجموعة من الأمثلة المستعارة من أعمال مؤلفين «كلاسيكيين» معروفين ، ومصنفين حسب ظهورهم فى سياق التاريخ ، الأمر الذى يساعدنا على متابعة تطور الكلمة ، انطلاقا من صورتها الاشتقاقية . وغير استخداماتها المدينة . والأمثلة المذكورة هى جمل تامة توضح الاستعمالات المتنوعة للكلمة . ولن نفهم الجمل ، ومن ثم الكلمات ، إلا حينما نستطيع أن نقرب بينهما بين تجربة مألوفة لنا ،

وعمل لغوى صحيح . والتعريف يؤدي لنا عمل المفكرة ، وهو لا يضيف شيئا إلى مجموع الأمثلة التي توضح استعمالات كل كلمة ، ومن ثم تشكل معناها .

إن كل من ألف دراسة اللغات الأجنبية ، ومشكلات الترجمة ، تعلم بجهوداته أن يميز مانسميه معنى الكلمة ، أى معادلة هذه الكلمة بكلمة أخرى فى لغة أخرى ، وقيمتها فى سياق أو آخر . وقلما تتطابق الكلمتان . إن مجال تطبيق لفظة فى اللغة الإنجليزية لا يماثل حتما مائلا دقيقة أقرب لفظة لها فى اللغة الفرنسية ، ولو كان للفظين أصل واحد ، وشكل كتابى واحد . وعلى ذلك فإن كلمات القاموس كلها كلمات مضللة ، لاتفق بها ، أو بالأحرى لاتفق بأنفسنا حيالها ، حين نستعملها ، إلا حين تكون قد تعلمنا تماما وما نقوله ، ومتى نقول « What to say when » حسب العبارة الموجزة التى قالها الأستاذ «أوستن» Austin .

إن ما يقال فى ظروف معينة هو التعريف الوحيد الذى يمكن إعطاؤه عن «صحة» اللغة ، والذى يتضمن فى آن واحد الاختيار الحصى للكلمات ، وصيغ الجمل والعبارات التى تنتظم فيها الكلمات . ومن ذا الذى يقرر هذه «الصحة» ؟ العرف ، وهو الأستاذ الوحيد لقواعد اللغة ، وهو أيضا غريزة التقليد التى تدفع الفرد إلى الاندماج فى الجماعة التى يجتذبه ، من خلال لغة تلك الجماعة . وإذا كان لنا أن نضيف حسن الاستغلال ، والعرف ، والعالم ، والأكاديمية الفرنسية ، والصالونات (الأدبية) ، فذلك فقط حيثما تستفيد بعض الأوساط والجماعات فى مجتمع ما - ولنفرض المجتمع الفرنسى فى عام ١٩٩٠ - من قوة جذب حتى تحمل سائر الجماعات إلى أن تقلدها .

والأصدق من ذلك بكثير القول بأن تصحيح اللغة يتحقق فى جماعة معينة وفرد معين ، حين لا يكون هناك ما يكشف عن الفروق الجوهرية التى تميز هذا الفرد فى تلك الجماعة فالطفل الذى يتكلم العامية فى المدرسة فى فترات الإستراحة ، يخضع لهذه الضرورة القوية ، إلا وهى «أن يفعل مثلما يفعل الآخرون» و «أن يتكلم مثلهم» .

فإذا نطق بكلمة سوقية فى المنزل ، أو استعمل تعبيراً عامياً مبتذلاً عندما يجيب عن سؤال موجه إليه من مدرسه ، فإنه يعلم أنه يخالف الأمر الذى يقضى بتكييف اللغة حسب الوسط المحيط بالمرء . ويعرف الخطيب ، والمحاضر ، والمبلغ القبط أن يفعلوا الشيء نفسه حين يتكيفون مع الجمهور الذى يستمع لهم . ولعلنى لا أكون قد قلت شيئا

حتى الآن إذا لم تكن الكلمات التى استعملها تثير شيئا فى أذهان من يقرأونها ، أو إذا أثارت سلسلة من التداعيات المختلفة اختلافا جوهريا عما تقصده كلماتى . إن ألبا ، برعى أو بلا وعى إلى ثقافة فلسفية ، إلى دراساتى فى اللغة الإنجليزية ، وخبرائى كآب ، ومعلم . إن كل ما أكتبه يلمه على فى اللحظة التى أكتب فيها مجموعة من الأفكار ، أو الهواجس السابقة ، والمناقشات مع بعض الأصدقاء ، والمجادلات والخلافات مع بعض المتخصصين . ولكنى أخطب جمهورا لا أعرف عنه شيئا ، يتكون من عدد غير محدود من الأفراد ، لكل منهم رأيه فى المشكلة اللغوية ، رأي يتكون من مجموعة من التأملات والقراءات ، أو الأحاديث التى يلتقطها هنا وهناك . ترى هل نتجج فى أن يفهم أحدنا الآخر ؟ هل فى وسعنا أن نحول أفكارنا إلى شئ مشترك ، فنذكره من زاوية واحدة ، ونستخلص من ملاحظتنا المشتركة نتائج واحدة ؟ لكى تبلغ ذلك ربما يتعين علينا أن نتجاوز معطيات التجربة اليومية الجارية ، ونغضى إلى أبعد مما بلغنا ها هنا فى مجال التجريد ، والتنظيم المنهاجى . وهذا مأسوف نفعله ، على أن نعود فيما بعد إلى أشياء أكثر واقعية .

الحديث فى الحضور ، وفى الوضع

استند التفكير اللغوى المجرد كله ، منذ أرسطو حتى مطلع القرن العشرين إلى الكتابة . وإذا كانت الكتابة تقدم لدراسة اللغة مزايا واضحة ، وذلك بفضل دوامها ، فإن حروفها البصرية اللمسية هي طابعها الخاص ، بالنسبة لحضارة حرفية وأقعية ، فإنه يتعين علينا أن نعتز بأن الإتصال اللغوى عن طريق الكتابة والقراءة هو حالة خاصة للغة ، غير منتظمة . هذه الحالة تستحق منا دراسة خاصة على حدة ، وهي نفسها شديدة التعقيد منذ أن أصبحت الكتابة آلية واصطناعية بفضل الطباعة . وليس فى ميسور الكتابة أن تعرفنا مباشرة باللغة ، فهي ليست إلا نتاجا ثانويا لها . ولكى تفهم ما يحدث حين يتكلم شخصان أو أكثر ، يجب أن نعود إلى الظروف الطبيعية لحديثهما هذا ، تلك الظروف التى تظل إلى مدى كبير فى الوقت الحاضر كما كانت عليه فى عصور ما قبل التاريخ . حين يتحدث شخصان فإنهما يكونان حاضرين معا ، فى مكان واحد ، وهذا

توافق بشكل بالنسبة إليهما الحاضر . وهو المرجع الوحيد للزمان ، يتحدد بواسطته ، أو على الأقل يقدر الماضى والمستقبل . هذا الحاضر له أمد خاص ، وبعد يتكون من ذكرى الماضى المباشر ، وتوقعات المستقبل القريب ، التى يشملها الوعى بالوجود لدى كل كائن حى . ومن وظائف اللغة الأساسية أنها تجعلنا نعين فى كل لحظة يعيشها كل منا ، ما هو «قبل» ، وما هو «بعد» . والأزمة النحوية للأفعال تستجيب بقدر كبير لهذه الوظيفة ، ولكن لأعلى سبيل المحصر : فالتعبير عن الزمن هو أيضا وظيفة هامة الاسم ، والصفة ، والظرف ، والكلمات المساعدة التى نستعين بها لسؤال الغير ، ولجيب بها عن أسئلته . والوظيفة الأخرى للغة هي أنها تحدد بالنسبة إلى اللحظة المتميزة التى يجرى فيها الحديث : ما هو «هنا» ، وما هو «هناك» فهنا ، يتحدد بالنسبة للمتحدثين من واقع الإدراك الحسى الحافز فى اللحظة المعاشة . أما «هناك» ، فإنه يتحدد بمجموعة من الروابط التى تقابل كلمة كلمة وضع أعضاء الحس والحركة عند الإنسان . إننا لا ندرك حيزا واحدا فقط ، ولكن أكثر من حيز : حيزا بصريا ، وحيزا لمسيا ، وحيزا سمعيا ، وحيزا غريزيا ، وحيزا حركيا ، مع فروق واضحة كل الوضوح بين الأفراد من حيث أهمية هذه المراكز النسبية والروابط بينها . والحيز الهندسى ثلاثى الأبعاد الذى اعتبر منذ علماء الهندسة الإغريق إلى أراسطو القرن التاسع عشر إما بمثابة المنصر المكون للمادة ، وإما بمثابة الشكل الجوهري الأولي لمقولنا : هذا الحيز هو تجريد اعتبارا من وفقة الإنسان معتدلا ، وهو ينظر أمامه . هذا الحيز الثلاثى يعين الوضع الرأسى ، وهو وضع توازن غير مستقر ، يسانده الجهد التقريعى الذى تبذله عضلات الأطراف السفلية ، ثم الناحية اليمنى ، والناحية اليسرى ، والأمام (أى الأجزاء المرئية) ، والخلف (أى الأجزاء المحجوبة) . ومن ثم فإن هذا الحيز الثلاثى ينسق انطباعات بصرية ، مع أحاسيس عضلية متصلة بحركة الذراعين والساقين . إلا أن الإدراك الحسى للحيز المكافى لا ينفصل عن الإدراك الزمنى : فالجمود ليس تاما ولا مستديما لدى الكائن الحى . إن ماتدركه حواسنا هو الحركة ، أى تغيرات دائمة فى الإحداثيات المكانية الزمانية . واللغة تترجم تماما هذه العلاقة المتبادلة باستخدام الكلمات المساعدة نفسها للثلاثين . ولكنها فى الوقت الذى تقرب بينهما ، تقيزهما ، وتقابل أحدهما بالآخر ، وتبحث دائما عن الدوام فى التغير ، وعن التغير فى

الدوام . فالشئ دائم ، ولكن مظهره متغير . واللغة تثق في دوام الشئ ، ولكنها تسلم بواقع التغير في المظهر . فهي تترجم هذا أحيانا ، وذلك أحيانا أخرى ، فتسمى «شجرة» الشئ الذي يقعد أروقته في الخريف ، ويستعيدنها في الربيع . غير أن دوام الشئ هو دوام نسبي ، فهو تجريد ، يرجع إلى عادة وجوده دائما في مكان واحد ، وبحالة واحدة ، في حين أننا نحن الذين نتنقل حوله . وفكرة الشئ تنطبق على ما يبدو أنه لا يتحرك ، ولا يتغير دون تدخل منا . ولن يكون ثمة اسم لأي شئ طبيعته في حالة زلقة بحيث لا ندرك منه شيئا سوى الحركة . وهذا هو نوع الدوار الذي نشعر به حين نحاول أن نمثل الطبيعة بقياس غير مقياسنا ، مقياس زمني ومكاني يمتد من الصغير للغاية إلى الكبير للغاية . واللغة تتناسب تماما مع إدراكنا الحسي ، وإيقاعنا الحيوي . إنها لا تستجيب إلا إلى معطيات الحس وحدها ، وإلى تغيرات محيطنا الذي ندركه بحواسنا . والتصنيف اللفظ الذي نجريه للأشياء المادية ، والكائنات الحية يعبر عن الفرق في إيقاع التغيرات المحسوسة في المظهر . ونقصد بالمادة كل ماهر ثابت ، مستقر ، وبالحياة ما يعدل المادة ، ويغير الشكل . غير أن الاستقرار والتغير لامتعى لهما إلا بالنسبة القائمة بينهما ، وبالنسبة إلينا نحن .

وعلى ذلك فإن المقترض للغة هو مكان وزمان موصولان في كل لحظة وفي كل مكان لاثنين يتحدثان ، لوجودهما معا على الأقل ، ومن ثم يعاد تشكيل العالم ، ويمكن إعادة تشكيله ، في دوامه . وفي مرونته . ولابد هنا من إبداء ملاحظتين : (١) ليس هناك ما يؤكد لنا أن المتحدثين أ ، ب يدركان بالحس ، ويعيدان تشكيل عالم واحد بذاته عن طريق اللغة . وتستنتج من ذلك ، أن هذه العوالم تتوافق إذا كان هناك تشابهها في اللغة . وبحملنا تشابه أعضاء الحس على الاعتقاد بصحة هذا الاستنتاج ، ولكن ليس هناك ما يضمن لنا صحته . وإن استخدمنا الذاكرة ، فإن كل شئ يحملنا على الاعتقاد بأن أ ، ب لا يضعان معني واحدة للكلمات نفسها . (٢) العالم الذي ينتهي في كل لحظة عن طريق اللغة هو جزء ضئيل من العالم الذي يدركه أ ، ب والاختيار الذي يجري بلمبه الاهتمام المتميز الذي يبدئه أ ، ب لمظهر أو لآخر من العالم ، من زاوية الدوام أو التغير . هذه الطبيعة المزدوجة للغة ، الملتبسة ، والجزئية في آن واحد تضاف إلى ماسبق لنا أن

قلناه بشأن نسبية فكرة الزمان والمكان ، وتؤدي بنا إلى دراسة الدوافع التي لعلها استشارت في الأصل ، ولم تزل تستثير العمليات اللغوية .

وفي غير لغة الحياة الاجتماعية التي ذكرناها منذ قليل ، اللغة لينة العريكة ، واللغة الاحتكاكية ، واللغة المفككة التي لاتأثير مباشر لها على العقل ، وهي أشكال متطورة من الحوار ، لاشك في حدوثها ، فإن اللغة تبدو في تاريخ البشرية بمثابة الآداء الكامل لبقاء النوع ، وظهوره في الصف الأول من الكائنات الحية التي نعرفها . وترتبط اللغة بالوظائف الحيوية المتعلقة بالغذاء والنسل ، ولها علاقة دائمة بتأثيرها على المادة ، وعلى الأنواع النهائية والحيوانية التي نستخدمها لأغراضنا ، وعلى سائر البشر . اللغة تيسر وتعبر عن تفاعلنا الدائم مع الوسط المحيط بنا : ولنسم هذا إن شئنا «مصلحة» بمعنى «مايريد بيننا وبين الآخرين ، بيننا وبين العالم» ، إنها لاتعتبر إلا عما يهمنا. إن ما يهم «أ» لا يهم «ب» ، والحوار وظيفته إفادة «ب» بما استفاد منه «أ» ، والعكس بالعكس . أما ماعدا ذلك ، أى ما لا يهم «أ» أو «ب» فإنه مستبعد من الحديث ، أو لا يطرأ عليه إلا عرضا ، وبالمصادقة .

ولنطلق عبارة «موضوع الفكر» (وقد نقول أيضا : القصد ، المشروع ، العزم) على ما يهم «أ» ، في العالم . في اللحظة التي يجرى فيها الحديث مع «ب» ونفرض أنه إذا كان «أ» و «ب» يعرف أحدهما الآخر ، أى اعتادا الكلام مع بعضهما بعضا ، ولكن «ب» بجهل مايريد أن يقول «أ» وبذلك نحلف من تجهلنا الخيالية كل ما هو مقدمة تمهيدية ، أو تقريبية ، أو من أصول التعارف بين الناس . ولكننا تعود إلى حالة شائعة للغاية ، وهي الحالة التي يقابل فيها «أ» «ب» ويبادره بقوله «عندي شئ أود أن أقوله لك» ، فيجيب «ب» «ما هو؟» ومن ثم تكون مهمة الحوار من هذه اللحظة تحديد «موضوع الفكر» للتوفيق بين مصلحة «ب» ومصلحة «أ» عن طريق تخمينات متعاقبة بقدر المستطاع ، وأسئلة وأجوبة متعاقبة في الموضوع ذاته . ويمكن أن نشير هنا إلى الصورة البصرية للبقرة . وثمة مثال نموذجي يتعلق بالبحث عن اسم علم لشخص ما ، فيقول «أ» : «قابلت شخصا أنت تعرفه» ، الأمر الذي يضيق كثيرا من نطاق البحث بالنسبة إلى «ب» لأن الأمر يتعلق بشخص ، وهذا الشخص معروف لديه ، ولكنه لا يستطيع أن «يخمن» من

يكون هذا الشخص ، اللهم بطريق الصدفة ، إذا لم يزوده «أ» وهو يتابع لعبته ببيانات أدق : «إنها امرأة» ، «من أسرتك» ، «طويلة وسمر» ، «وجميلة غالبا» . وهكذا مع توالي الأوصاف التي تختزل المجهول ، يصل «ب» فعلا إلى معرفة الشخص المقصود ، ويتم الاتفاق حين يسميه «ب» ويقول «نعم إنها هي» . وقد عممت الإذاعة البريطانية طريقة هذا البحث في لعبة فلسفية اسمتها Twenty questions (عشرون سؤالاً) .

ومن النادر أن تزودنا اللغة مع اسم العلم ، ببطاقة وصفية صحيحة لموضوع سبق تحديده على أنه الشخص المعروف لكل من «أ» ، «ب» ففي معظم الأحوال لا يكون للشئ الذي نتكلم عنه اسم خاص ، ولكنه يدخل ببساطة في إطار لغوي يشير إليه مع شئ من التحديد مثل : وعاء يحوى «جراد البحر» الذي يعين الحيوان الذي يقع فيه . ويأخذه الصائد منه ، ومثل الرعاء ، أو السقط ، أو الدرج الذي نضع فيه كل الأشياء ذات الصفات المشتركة . والأسم العام لشئ ما ، حتى ولو كان كلمة تقنية محرمة ، لا يمكن البتة أن يكون اسم علم لموضوع أو شئ خاص ، إلا إذا أضفنا إليه مجموعة من التحديدات التي ترده بصورة لا لبس فيها إلى زمن ما ، أو مكان ما ، وإلى شخص معين سبق تحديده مقدما . وعلى عكس الاعتقاد السائد بوجه عام ، فإن الدقة في مفردات اللغة التقنية ليست هي الكفيلة بتسهيل الاتفاق على موضوع فكري ، ولكن مايسر ذلك هو الدقة في استخدام نظام ثلاثي من الإسناد يصل هذا الموضوع الفكري بالمكان والزمان الصحيحين للحوار ، ويحدّث معين . إن جملا من قبيل : «ناولني حاجتي» ، و«أعطيت حاجتك ...» أو «اترك له حاجته ...» جملا أخرى غير تامة من هذا النوع تشكل أعمالا لغوية كاملة ومفهومة للحال ، في الوضع الواقعي الموجودة فيه المتحدثان ، دون حاجة إلى تسمية الشئ المقصود .

منك ، وإلى

النظام الإسنادي الذي يعطى درجة الدقة المطلوبة لكي يشكل تعبيراً مكوناً من عناصر مبهم (أفعال أو أسماء عامة) وعملًا لغويًا (جملة أو عبارة) فعالة وغير ملتبسة ، هذا النظام يختلف في تفاصيله من لغة إلى أخرى اختلافاً يكفى لإعاقعة الترجمة إعاقاة

شديدة ويظهر فروقا قد تبدو جذرية في بناء النموذج اللغوي للعالم ، والذي تقدمه لنا هذه اللغات . إلا أن هناك سمات جوهرية مشتركة ، وبعض مصادات ثنائية أساسية أول تضاد من هذا النوع هو ما يكون بين الشخص الذي يتكلم ، والشخص الذي ينص ، أى المتكلم والمستمع ، أنا ، وأنت . والتضاد الأساسى الثانى هو القائم بين المتحدثين الأثنين المشتركين فى الحوار ، وبين «مايتحدثان عنه» الذى يتجزأ بدوره ، بتضاد ثالث أثل وضوحا من السامعين فى كثير من اللغات ، وبخاصة فى اللغة الفرنسية بين (ذلك أو تلك) ، الذى (أو التى) يجرى الحديث عنه (أوعنها) - وهو متحدثون محتملون ، ولكنهم بعيدون مؤقتا عن الحديث - وعن الشئ المتحدث عنه - عالم الجمادات ، والنباتات ، والحيوانات ، ماعدا الإنسان . وتلخص قواعد اللغة كل ذلك ، فتعودنا التمييز ، فى النصوص بين الشخص الأول ، والثانى ، الثالث ، والجمع والمفرد ، والمذكر ، والمؤنث ، والمحايد (اللامذكر واللامؤنث) . إلا أن التأمل فى الحوار يدعونا إلى زيادة التأكيد على التضاد بين الشخص الأول والشخص الثانى من جهة ، فنقول أنا I ، وأنت you (مع تجنب الصعوبة القرعية فى اللغة الفرنسية ، وتتمثل فى رفع التكلفة بالضمير tu ، ومراعاة الاحترام بالضمير vous ، الشخص الثالث من جهة أخرى . وفى هذا المجلد ، تعمدا استبعاد مشكلة «أنا» me فى نظر «أنت» you ، و«أنا» فى نظر نفسى myself ، ومايترب على ذلك من تعقيدات .

وأول ما نلاحظه هو أن I (أنا) ، You ، (أنت ، أنتم) واضحا بذاتهما ، وليس لهما معنى . فإنا I يدل على من يتكلم فى اللحظة التى يتكلم فيها ، ويتغير معنا كلما راح محدث آخر يتكلم بدوره . أما الضمير أنت (أو أنتم) you فإنه يدل على الشخص الذى يخاطبه مؤقتا من يتكلم ، مهما كان هذا الشخص ذكرا أو أنثى ، مفردا أو جمعا . وهناك تناظر كلي . وتناوب مستمر بين أنا ، وأنت (أنتم) مع تتابع الحديث ، دين حدوث خطأ محتمل فى الإسناد بين المتحدثين الموجودين . إلا أن هذه الظاهرة تزول حين تترك الحوار الحقيقى فى وضع معين ، وننشغل بمسائل مربية . وحتى فى الحوار الحقيقى ، لا تتضمن هذه الظاهرة أية معرفة متبادلة بين «أنا» بالنسبة إلى «أنت» ، والعكس بالعكس . فإنا أقرب من رجل غريب فى الطريق ، وأقول له : «أنا تائه ، أرجوك أن تدلنى على

طريقي . غائبا هنا لا يهمنى أن أصرف ما إذا كان هذا الشخص غريب عن هذه الأماكن . وهو لا يهينى بقوله «ولكن أولا من أنت ؟» . اللهم إلا إذا كان مظهرى يشير شكوكه . يكفى لى هذه الحالة أن نكون معا ، لمدة قصيرة ، وأننى فى حاجة إليه ، وأنه يقبل أن يجيبنى إلى طلبى ، ومن ثم يجرى الحديث دون أى إيضاح آخر ، فيقول «أين تذهب ؟ إننى ذاهب إلى هناك بنفسى ، وسأخذك معى» .

فإذا كان الأمر متعلقا بشخص آخر ، فإن الموقف يتغير ، فالغائبون دائما مخطئون ، ذلك لأنهم غائبون ، وليسوا حاضرين ، ولا يراهم أحد ، ولا يمكن الإشارة إليهم ، أو الاستنجاؤ بهم . ومهمة اللغة عندئذ أن تذكرهم بقدر كاف من الدقة حتى لا يكون ثمة خطأ محتمل فى شخصيتهم : ومن ثم ضرورة بيان الجنس ، والعدد ، أى الذكر والأنثى ، والمفرد والجمع . وهنا أيضا تختلف أدوات التحديد باختلاف اللغات . فالجنس يطبق على الاسم (باستعمال أداة ، أو بأواخر الأسماء) إلا إذا طبق على من يمثل الاسم فقط . وبيان الجنس قد يضاف أو لا يضاف على بيان العدد . ويمكن دخول المثنى واسم الجمع بين المفرد والجمع . ويمكن أن تفرق اللغة بين الحى والجماد ، وبين الطبيب والمحيط ، وبين التكلم والذى لا يتكلم (كما هو الحال فى الإنجليزية ، بين it/which فى مقابل he-she/who أو بالعكس) قد تميز الجنس إلى عالم الجماد ، الأمر الذى يقطع كل صلة بين فكرة النوع ، وفكرة الجن ، أو الانتماء إلى المذكر والمؤنث . إن ضرورة إحالة التمييز القائم حول الاسم والفعل فى أول جزء من الجملة إلى أجزاء أخرى منها ، أو موازنة الأسئلة والأجوبة بإزالة التباسات الجنس أو العدد ، أو النسب ، هذه الضرورة تؤدى إلى إيجاد أدوات تربط عناصر الجملة بعضها ببعض ، كأدوات الاستفهام والوصل ، التى لها علاقة وطيدة غالبا بضمائر وصفات الملكية ، وهى واضحة كل الوضوح فى اللغة الفرنسية مع : lequel , laquelle ولكنها تزول مع qui , que , dont , وهى حتمية فى الإنجليزية مع which , who ، ولكنها تزول مع that . والمجال هنا للدخول فى تفاصيل هذه التعقيدات النحوية . ويكفى أن نوضح المبدأ الخاص بها : فكل لغة تملك مجموعة من الأدوات الخاصة بالتحديد بالنسبة للشخص الثالث (الغائب ، أى الغير ، المستبعد من الحوار وباقى الناس) تتيج تحديد وضعه فى الزمان والمكان بالنسبة إلى موقع وزمن

الحوار، وبالنسبة إلى المتحادثين الحاضرين ، وما يتحدثان بشأنه . وعلى العكس ، لنا أن نستنتج أي كل حل لغوي لا يشتمل على درجة التحديد المطلوبة ، من حيث المتحادثين الموجودين ، أو الموضوع الذى يشغلهما ، هو عمل غير منتج ، أى أنه مجرد ثثرة .

المراجعة ، والسعى إلى الفاهم

هل فى إمكاننا أن نستخلص بضع نتائج عملية مفيدة من التحليل التجريدى السابق ؟ لعل أو نتيجة من هذا القبيل هو الاعتقاد القوى بأن الالتجاء إلى الحوار المباشر ، والمحادثة وجها لوجه ، بلا شهود يمثل دائما اقتصادا فى الوقت وفى المجهود . ولا يمكن أن يحل تبادل الرسائل ، والتقارير المكتوبة ، ولا حتى المحادثات عن بعد باستعمال «الهاتف» محل الحوار المباشر . وترجع مزايا الحوار إلى الحضور الفعلى ، والحرارة الإنسانية المنبعثة من تبادل الحديث ، وإلى إنعكاس الأدوار داما فى الحوار بطريق السؤال والجواب . الحوار يجرى بحرية ومزاج ، ويسمح بالإيجاز بمجرد الوصول إلى اتفاق ، كما يسمح بتكرار القول ؛ والإيضاحات الإضافية إذا بقيت بعض الشكوك . كل هذا صحيح إذا احترم المتحدثان قواعد «اللعبة» ، وقللا الإتنصات بقدر قبولهما الكلام ، فالإتنصات هو الذى يتيح وحده إنتهاز فرص الاتفاق أثناء الحوار . ولو كان الأمر على خلاف ذلك لانقطع الحوار الصحيح ، أو أحتدم . وليس ثمة حوار فى غير السعى المشترك للوصول إلى اتفاق بشأن موضوع فكري يمكن أن يبين عند الكلام .

رشة حالة ثانية للحوار الفعال (إلا إذا نظر إلى الحالة من زاوية أخرى) ، تلك هى التواضع ، والفتنة ، والاعتدال فى اللغة ، مع بقاء الحواس ملوكة لنسبيتها . والفتنة لاتعبر عن الإنسان أكثر مما تعبر عن العالم . وليس فى وسع الإنسان أن يصنع معادلة فيقول : «ما أقوله حق ، أما ماتقوله أنت فباطل» . ولا يمكن إطلاق الحق والباطل إلا على الاستخدام الحسن والاستخدام السيئ للرموز فى نظام متميز ومفكك ، هو نظامنا . ونحن إذا نسينا وظيفة اللغة الرمزية ، وبخاصة فى المناقشة ، فإننا نعتبر أن الكلمات تنشئ موضوعات ، وتعمل حسب الظواهر ، وتعديل بنوع ما نظام العالم ، وتزيد من قوتنا . هذا مفهوم سحري ترك آثارا كثيرة للغاية فى علاقاتنا بأقراننا . حقا إن هناك جدلا بين السيد

وبين العبد ، السيد بأمر والعبد لا يسمعه إلا أن ينفذ أوامره ، ويسكت . إلا أن سلطة السيد التي يعبر عنها باللغة لها مصدر آخر ، فهو أقوى ، وأكثر ثراء ، ويملك الخبر والنبيذ ، ويقبض على زمام الأمور ، ومن أجل ذلك فهو يتكلم بصفة السيد . وإذا كان العبد يحني ظهره خشوعا ، فذلك لأنه ضعيف ، ومع ذلك فهو يفكر ، بل إنه التفكير هو ما بقى له من عزاء .

وهكذا نتعلم أن نشك في المحبة التي لا يعقبها رد ، فقلما تدل على اتفاق عميق . إن لغة الصلح ، لغة المساواة والعدالة التي تناقض الجدل بين السيد والعبد ، هذه اللغة تفترض أن الناس سواسية أمام القانون ، وأول دلائل هذه المساواة هو حق الإنسان في الدفاع عن قضيته ، وفي الإستماع إلى دفاعه ، وتبرير سلوكه . هذا الحق لا يمكن ممارسته إلا إذا أقره المجتمع . العدالة . وهي حق الدفاع Jusdicere ، ومبدأ « أعط كل ذي حق حقه » "suum cuique tribuere" عند الرومان ، محل التدرّج حوار المدعين (أو تمثيلهم) محل الأخذ بالثأر . وكل أساليب الصلح التي ولدت مع المجتمع الصناعي ، وفي نطاق المشروعات ، لمحاولة تسوية المنازعات أو تداركها ، والتي أنشأت القانون الاجتماعي بسطت شيئا فشيئا نظام حماية الفرد من اليأس والاضطهاد . وعلى هذا النحو يعمل الحكم ، والقاضي ، والمشرع ، مع ثمة فرق ، هو أن الحكم والقاضي والمشرع إما يتزودون لإتاحة حرية العمل لقانون العرض والطلب ، أو يفرضون أنفسهم ، ومن ثم يتكلمون بأسلوب السادة . فالنظام الديمقراطي (أو بالأحرى النظم البرلمانية المنوعة التي يتجسد فيها إلى حد ما الروح الديمقراطية) ليس إلا سيطرة مجالس أو مجالس أو محاكم الصال التي تتعمد لمناقشة مشاكل المصالح العام. إن الموضوع الذي يشغل فكر جماعة ما قد يكون خاصا بخلق المصنع لقلّة الطلبات ، أو المحصول الشحيح الذي يتسبب في ارتفاع الأسعار وخراب الفلاح . أو الحرب التي تهدد بالويلات ، أو المدارس غير الصالحة .. وتجري مناقشة الأمور ، ويجري الحديث بشأنها . ومهما كان مستوى الفرد ، فالأكية للقرية واحدة ، مع اختلاف درجة تجردها . على أنه كلما ارتفعت درجة التجريد ، وإزداد عدد الأطراف في الحوار ، إزدادت الصعوبة في تنظيم المناقشة ، والسير بها حتي تزداد وضوحا . إن مصدرا متواترا للفوضى يأتي من التجريد ذاته ، الذي تختلف كثيرا

مستوياته تبعاً لما إذا كان هذا التجريد يعبر عنه فرد يرجع إلى خبرته الخاصة ، أو يعبر عنه جماعة من الأفراد أو عدة جماعات ذات مصالح متفرقة . والمناقشة ، ما إن تبدأ ، ويشترك فيها العديد من الأصوات ، فإن تنوع وجهات النظر عند أ ، ب ، ج ، د ... ن الذين يتكلمون بالتناوب ، مستخدمين في الكثير من الأحيان الكلمات نفسها مع طرق إسناد مختلفة ، هذا التنوع يزيد من الإرتباك والحيرة ، فلا يعرف المشتركون في الجدل ما هم بصدد من أمور ، ويصبح المطلوب فقط معرفة من تكن له الكلمة الأخيرة . إن المناقشة العامة ، المطلقة بلا حدود لا يمكن أن تؤدي إلى شيء . ولنا تفهم السبب في أن الديمقراطيات الحصرية ، الحريصة على دوامها تعتني عناية كبيرة بتأهيل قضاتها ، ومحاميها ، وخطبائها ، ورؤساء مجالسها . ويترتب على إنعدام الصحة في الكلام ، وإنعدام النظام في النقاش ، وإنعدام التقاليد البرلمانية الحقيقية أن يكون الكثير من ديمقراطياتنا الحالية مجرد أقنعة وصور زائفة .

اختراع أمريكا العلاقات الخيالية للاكتشاف وإقامة اليوطوبيا

«لقد إنجهت السفن التي اخترعت الأناليم نحو الغرب» ، هكذا أعلن خوان دي كاسيتلانيوس في ١٥٨٧ ، في مراثيه التي خلد بها ذكر فرستوفر كوليس . وفي بداية القرن السادس عشر ألف هرمان بيريز دي أوليفشا كتابا بعنوان «تاريخ اختراع جزر الهند» . وإذا نظرنا إلى الأمر من وجهة نظر علم معاصر ذي حدود واضحة المعالم مثل علم الجغرافيا ، بدا لنا أن استعمال كلمة «اختراع» بدلا من «اكتشاف» أمريكا ينطوي على ضرب من الخلط في التعبير عن المعنى المراد ، أو هو ضرورة شعرية اقتضاها نظم القريض ، حيث إن المفهوم في العادة من كلمة اختراع هو إيجاد شيء جديد لم يكن موجودا من قبل ، في حين أن الاكتشاف هو كشف النقاب عن شيء كان موجودا بالفعل لكي نجعله معروفا لغيرنا من الناس .

ترجمة : أمين محمود الشريف

ومن الناحية الجغرافية المحضة يعد الشخص الذى يخترع مكانا كذا ، حسبما قال إرنست بيلوخ مستشهدا بالحكايات التى رواها مونتسوسن عن رحلاته ، ولا تعد الأمور الخيالية ضرها من الاكتشاف بل تعد - على الأكثر - ضرها من الاختراع الذى تصحده والوقائع الحقيقية » .

وقد أظهرت إسبانيا العالم على وجود أمريكا . ولم تكن إسبانيا بحاجة إلى اختراع أمريكا لكى تضمها إلى الرقعة المعروفة فى الغرب بحاضرها التاريخى وبأرضها الحى الزاخر بالحضارات والثقافات ، وذلك لأن أمريكا كانت موجودة قبل ١٢ أكتوبر ١٤٩٢ أى أن الأمر لم يكن سوى اكتشاف شئ موجود بالفعل . ومن هنا كان الاختراع منافيا تماما للاكتشاف .

بيد أن هاتين الفكرتين - الاختراع والاكتشاف - اللتين تختلفان اليوم بشكل واضح ، كانتا فى القرن التالى لاكتشاف أمريكا فكرتين متكاملتين - على الأقل - إن لم تكونا متطابقتين . يضاف إلى ذلك أن للفعل « اكتشاف » دلالة أخرى فى المعنى الإنجليزى كلمة "Discover" وهى أن هذه الكلمة تتضمن عملا متعمدا . ويتجلى لنا هذا المعنى إذا قارنا هذا الفعل بالفعل وجد (to find) الذى يتضمن عملا يتم بالصدفة لا بالقصد والتعمد . ويتضح هذا الفرق فى الفتين الإسبانية والبرتغالية حيث يقال إن البرازيل was achado or hallado أى وجدت فى حين أن الهند - was descoberta أى اكتشفت .

١- العلاقات الخيالية للاكتشاف

لم يقنع الإنسان قط بالوقوف عند حدود المكان المعروف له بل حمله من قديم الأزل خوفه من الفراغ على ارتياد البيئة المباشرة المحيطة به والتوغل بخياله فيما وراء حدود العالم المعروف له . وإنحصرت دائما دائرة الواقع المعروف له فى دائرة أوسع تعتبر نهايتها بداية العالم الذى يهيم فيه بخياله .

وكلما أوغل الإنسان فى ارتياد البيئة المباشرة بعدت حدود البلاد الخيالية ، والجزر الفردوسية ، والممالك الأسطورية التى امتد إليها خياله ، واضطر أن يسبح بخياله فى المناطق النائية التى يتعذر الوصول إليها . وكان بعد هذه الأماكن وتعذر الوصول إليها

هما السبب الذى جعلها مرتعا خياله .

الاختراع ضرب من الكذب

ومن هنا أدى الاكتشاف التدريجى للكرة الأرضية على كره الدور إلى تفنيد الاختراع بالتدريج كما أدى إحلال الأماكن المكتشفة محل الأماكن المخترعة وليس هذا الاكتشاف خلقا جديدا بل كل ما فيه أنه كشف النقاب عن أمر كان خافيا كما أنه ليس اختراعا بل هو عبارة عن إماطة اللثام عن وجه كان محتجبا . واليوم استوعبت العلوم الطبيعية كل تفاصيل الكوكب الأرضى ونهضت إلى الأبد كل مقررات الجغرافيا الخيالية للكون ، واقتصرت الأماكن المخترعة على الكواكب التى تبعد هنا بكثير من السنوات الضوئية ، ولذلك لاتدرك حقيقتها .

ومن هذا يتضح أن الاكتشاف يتنافى مع الاختراع الذى هو من نسج الخيال . وعندما يتم اكتشاف مكان جديد ، يدخل فى عداد الأماكن المعروفة ، ويضطر الخيال إلى التراجع والانحسار وراء الحدود الجديدة . ولو أنك قلبت النظر فى صفحات التاريخ لتبين لك أن الخيال الجغرافى انحسر بالتدريج عن مجاهل الكرة الأرضية ابتداء من بلاد الأفرقيق القديمة إلى اكتشاف أمريكا : إذ انحسر أولا عن شرق البحر المتوسط ثم عن وأعمدة هرقل^(١) ، ثم عن بحر الظلمات (المحيط الأطلسى) ، ثم عن الجزر التى فندت الاعتقاد بوجود الفروفس الأرضى الموعود ، ثم انحسر عن اكتشاف أمريكا ، ثم انتقل الخيال إلى القارة الجديدة ذاتها ، واقتصرت فى البداية على الغابات الموحشة ، والوديان الجبلية الخفية ، ثم طورد شيئا فشيئا إلى البحار الجنوبية حتى تم طرده نهائيا من الخيال الفردى والجماعى.

وشئ عدة من الأسباب تؤيد هذه المقولة فى مقدمتها أن الكشوف الجغرافية جلبت أوصافا وملاحظات أتاحت للآخرين أن يفهموا حقيقة البلاد الجديدة وأدت بعد دخولها فى دائرة المعرفة الإنسانية إلى بطلان الأحلام التى داعبت الخيال . ولكن من ناحية أخرى إذا

(١) أعمدة هرقل عبارة عن جبلين بطلان على برغاز جبل طارق أحدهما جبل طارق شمالا والآخر فى مدينة سبتة المغربية جنوبا (الترجم) .

ثبت أن للأرض المكتشفة ماضيا تاريخيا فإن هذا الماضى لابد أن ينسر ويعدل بما يتفق مع أهداف صاحب الكشف .

ويرجع هذا إلى أن الاستيلاء على الأرض الجديدة لا يؤدى إلى معرفة حاضرها فقط بل إلى معرفة ماضيها المجهول أيضا . ويمكن القول بأن الغزو الذي يعقب الكشف يضمن على الأوضاع القائمة فى الأرض المكتشفة قوة وتماسكا نتيجة ربط حاضرها بماضيها . ويقول فى ذلك ج.هـ. بلومب : «لا يكفى قهر السلطة القائمة ، بل يجب إقامة الحكم على ركيزة صلبة من مقومات الماضى المشروعة» . وهذا من شأنه أن يلقى ظلال الشك على المتناقضات التى ينسجها الخيال .

بيد أن القول بانحسار الخيال دائما أمام المقررات العلمية للجغرافيا لا يخلو من السذاجة . ولعل أمريكا هى خير مثال يوضح لك هذه المقولة إذ أن التفرقة بين الاكتشاف والاختراع غير واضحة فى هذا المجال .

فى حالة ما إذا أكد الكشف صحة المكان الذى تخيله المكتشف من قبل ، فحينئذ يصبح الخيال حقيقة ولاوجه هنا للتفرقة بين الاكتشاف والاختراع ، فلو أن كولمبس قام برحلته موقنا بأن جزر الهند تقع إلى الغرب لكان من المحتمل أن تكون جزر الأنتيل (جزء من جزر الهند الغربية) التى نزل فيها هى جزر الهند التى كان يبحث عنها .

وفى أحوال أخرى نجد أنه إذا ارتسمت الصورة الخيالية للعالم المثالى فى ذهن بقوة ، فإن هذه الصورة تصبغ الالم الحقيقى بصبغتها ، وتضفى عليه صفة العالم المثالى وإذا كان العالم الحقيقى مخالفا لصورة العالم المثالى تم تغيير أوضاعه بما يتفق مع صورة العالم المثالى المنشود ، ويعمل الغزو والاستعمار اللذان يعقبان الكشف الجغرافى على تغيير «ما هو كائن» إلى «ما يجب أن يكون» . وكان الناس فى العصور الوسطى يتخيلون دائما أن الجزر التى ظهر فيها العصر الذهبى والفرديوس الأرضى - سواء أكان وثنيا أم مسيحيا - موجودة فى الأقاليم الغربية المجهولة . وقد ترك هذا التخيل بصمته على اكتشاف أمريكا ، فاعتقد الناس أنها هى العالم المثالى المأمول كما ترك بصمته على كل مشروعات الغزو التى أعقبت هذا الكشف .

وأخيرا يجب ألا يعزب عن البال أن كل كشف جغرافى لا يزيد من عدد الحقائق الجغرافية البقائية فحسب ، بل يعدل فيها بصورة جوهرية . بذلك على ذلك طروء

التعديل لا على البلاد التي تم غزوها فحسب ، بل أيضا على بلاد الغزاة أنفسهم . وآية ذلك تغير الحال في أوروبا وأسبانيا بعد اكتشاف أمريكا يتجه الحوار بينهما تماما كما تغير حال الأهالي المحليين في أمريكا بعد الغزو .

وعلى الرغم من أن هذه الاعتبارات تبدو عامة ونظرية فإنها تساعدنا على فهم السبب في التحدث عن اختراع أمريكا ، والسرف في تثبيت المستعمرين والغزاة بعد اكتشافها بكل ماتخيلوه عن احتمال وجود عالم آخر (جديد) . وقد حذا الاختراع - إن لم تكن العناية الإلهية - الأوروبيين إلى السير بخطى ثابتة نحو الغرب بحيث تعذر إنكار فكرة الاختراع (الخيال) . ولم تكن الحقيقة تهتمهم أمام قوة هذه الفكرة . ويجدر بنا في هذا الصدد أن نتذكر أن كولمبس نفسه لم يعتقد أنه اكتشف عالما جديدا إلا بعد ١٤٩٨ ذلك بأن رسوخ هذه الفكرة في ذهنه - أي الوصول إلى جزر الهند عن طريق الإبحار غربا - صرفته عن رؤية حقيقة ذلك الكشف . وكان أول من عرف هذه الحقيقة هو كسبوتشي الذي قال عنه فالديسمور الخرائطي (رسام الخرائط) إنه هو الذي اخترع أمريكا وذلك في طبعة ١٥٠٧ من كتاب الرحلات الأربعة للملاح الفلورنسي .

وغنى عن البيان أن الجغرافيا والتاريخ والأدب - كلها ساعدت على كمر القرون على صياغة ذلك الرأي الهجين (مزيج من الحقيقة والخيال) عن أمريكا . ومع ما أدخل على هذا الرأي من تعديل وتنقيح فإنه لا يخالف الطبيعة المعقدة للهوية الثقافية لأمريكا . وفي رأى كاتب هذا المقال أنه يجب ألا يعزب عن بالنا أهمية الخيال الذي سبق الاكتشاف ، أي الاختراع السابق الذي أدى إلى تجسيد وتأكيد الكينونة (être) الأمريكية فيما بعد، إذ كان هذا الاختراع هو الذي غذى صورة أمريكا بالأحلام والأساطير والنماذج الأصلية . وتلمب هذه الصورة دورا أساسيا في المفهوم اليوطوبي (المثالي utopian) الذي جسدها وكونها فيما بعد .

الإحساس السابق بوجود أمريكا

كانت هناك علامات سابقة تنبئ عن وجود «إقليم رابع في العالم» قبل اكتشافه بنحو ألفى عام . ونستطيع أن نستشف ذلك في ثنايا الأساطير ، وأخبار الرحلات العجيبة في العصور القديمة ، وفي الخرافات الكلاسيكية ، وخرافات القرون الوسطى وفي الأشعار

الإرهاصية (التنبؤية) على لسان بعض الشعراء ، وفي حدى الخرائطين (رسمي الخرائط الجغرافية) والمنجمين .

وانك لتجد خليطا من الإشارات إلى أماكن حقيقية زارها ملاحون من أهل الجرافة والإقدام ، وإلى بلاد أسطورية تظهر فى مختلف الثقافات والمأثورات ، وتحمل أسماء مختلفة وإن اختلفت فى جوهرها ، ثم - أخيرا - «إلى المكان المثالى» الذى استقر فيه العصر الذهبى أو جنة الفردوس المقدسة سواء أكانت وثنية أم مسيحية ، وتتجلى فى كل التصورات السابقة عن الأماكن التى تصبو إليها البشرية «خرافة العصر الذهبى» وأرض الميعاد ، وجزر السعادة ، والأماكن التى ترفل عليها أعلام الرثام والسعادة المحضة ، والمجتمعات المثالية والأجواء الرائعة ، والمحاصيل الوفيرة ، والأشجار المحملة بالفواكه المختلفة ، والرجال الذين يبلغون سن الشيخوخة دون أن يشغل العمل كاهلهم . وعلى المستوى الشعبى نجد بعض الخرافات مثل خرافة أرض الكوكبان وفى الشعر والنثر والأعمال الأدبية نجد خرافة «أركاديا» (إقليم رعوى فى بلاد اليونان يعد مثلا أعلى فى المتعة والهدوء والسعادة) .

وخلال كل القرن الذى انقضت منذ العصور القديمة إلى اكتشاف أمريكا ، كانت كل هذه الأماكن تقع إلى غرب أوروبا كما تدل على ذلك الخرائط الجغرافية والخيالية . ولذلك استقر فى وجدان الأوروبيين أن الفردوس الأرضى الوارد ذكره فى سفر التكوين والواقع إلى الشرق - خلافا للفرايس الوثنية من أغريقية ورومانية وكنيتية - يقع إلى الغرب منذ ثبوت كروية الأرض . وتبدد - بعد كشف أمريكا - كل شك فى وقوع هذه الأماكن الخرافية والأسطورية إلى جهة الغرب . ولذلك نستطيع أن نقول مع الفونسوز إن أمريكا كانت إقليسا «مرغوبا فيه» قبل اكتشافها . ولو أنك أنعمت النظر فى الأمر من كافة جوانبه لأفليت أنه كان هناك «إحساس سابق علميا وشعريا بوجود أمريكا قبل أن تصبح حقيقة ملموسة» . ولذلك لم يكن اكتشاف أمريكا وليد الصدفة . ويقول ليوبولتزي فى هذا الصدد «إن أوروبا اكتشفت أمريكا لأنها كانت فى حاجة إليها» .

هذه الرغبة فى أمريكا والحاجة إليها وجهت روح الاختراع منذ نشأته القديمة إلى التفكير فى أماكن مثالية مضادة فى جوهرها لصورة أوروبا ومخالفة للأوضاع السائدة فيها وإذا نحن درسنا هذه الأماكن جميعا أو أشتاتا وجدناها جذيرة بالنظر لأنها تدلنا على

الرؤية الأوروبية الأولى للعالم الجديد .

ولست أغالي إذا قلت إن أول فكرة عن أمريكا كانت نابعة من الصور الخيالية التي سبقت اكتشافها ، فجميع الأماكن التي اخترعها الخيال تتركز كلها في الأرض الأمريكية ، وتضفي عليها الفضائل والمحاسن «المرغوب فيها» .

وتحت تأثير الصدمة التي أحدثتها الكشف الجديد تحولت الخرافات والأساطير إلى حقيقة واقعة بدلا من تفنيدها وكشف زيفها . وهكذا ظهر من جديد «العصر الذهبي» - الذي ظن أنه ذهب إلى غير رجعة - وذلك في الأرض الأمريكية التي نجت من آفة التدهور والانحطاط على مدى التاريخ بفضل انعزالها وفقدان أسباب الاتصال بغيرها ، ودخلت في عصر الحديد الذي بلغ عنفوان القوة والنشاط في أوربا إذ ذاك . وهذا للناس أن الفردوس الأرضي وبلاد الكروكان قد تحقق في العالم الجديد بما يمتاز به من أسباب الوفرة والثروة ، وروعة المناخ ، وهدوء الحياة ، وترعرعت الخرافات القديمة من جديد بدلا من اختفائها بسبب اكتشاف أمريكا فأصبح الناس يعتقدون أنها هي بلاد الذهب ، وموطن الأمزونات (مفردها أمزونة ، جيل من المحاربات المسترجلات) وينبوع الشباب .

ولم يوقف اكتشاف أمريكا موجة «الاختراع» الذي ملأ الخرائط منذ العصور القديمة إلى العصور الوسطى بأخيلة الغرب بل لقد حدث العكس ، إذ حفز الاختراع وزوده بدليل محسوس يبرر البحث عن مكان مثالي أي أن اكتشاف أمريكا لم يفتد الاختراع ويكشف عن زيفه ، بل لقد زاده تعزيزا وتأجيلا . والدليل على ذلك كثرة البعثات التي نظمها الأسبان والبرتغاليون والإنجليز والألمان والهولنديون والفرنسيون بحثا عما يبدو لنا اليوم ضربا من الأوهام : ينبوع الشباب ، ومملكة برستر جون (قديس زعموا أنه أسس مملكة في آسيا) ، والمدن السبع ، وسييرا دي بلاتا ، وبلاد القرفة ، مدينة القياصرة ، وبلاد الذهب ، والأمزونات . وقام القوم باكتشاف وارتياح شطر كبير من الأراضي الشاسعة في أمريكا الشمالية والجنوبية باسم الخرافات التي آمنوا بصحتها . وكانت قصة الإحباط وخيبة الأمل التي أعقبت كل بعثة هي قصة تأسيس الإمبراطورية الأسبانية .

تأكيد الاختراع

نقل الخيال الغربي الجماعي إلى الأرض الأمريكية المدن والأعمال البطولية الواردة في

أدبيات الفروسية ، ومجموعة الحيوانات الخيالية ، وعلم النبات التطبيقي ، والأساطير والمأثورات التي انسحب عليها ذيل النسيان .

وخلال السنوات التي أعقبت الكشف الجغرافي ، عكف المؤرخون الأخباريون الذين وافقوا الغزاة ، على التحقق من صحة هذه الأساطير ومدى انطباقها على أمريكا ، فاصطليح وصف حقائق العالم الجديد ، بالأفكار الأولية السابقة على التجربة والمتولدة من الخيال حتي لقد بدأ أن العالم الجديد يؤكد صحة الخيالات الجامحة الواردة في رحلة «جون مند فيل» الخيالية المنشورة حوالي ١٣٥٥ كما يؤكد خيالات القديس إيسيدور الأثبيلي وعجائب رحلات ماركو بولو .

وعندما وصل برنال دياز دل كاستيلو مع هرمان كورتيز إلى مدينة تينوشنتلان وشاهد العمائر الشاهقة البيضاء القائمة على ضفاف الاغون (بحيرة ضحلة) الموشاة بالرسوم الزهرية ، خيل إليه أنه يشاهد عجائب أماديس دي جول . وأكد جنرالو فرنانديز دي أليدو أن جزر الأنثيل التي نزل فيها كوليس هي نفس جزر هيريدو التي قال القدماء أنها تقع على الشاطئ الغربي للكرة الأرضية على مسيرة أربعين يوما بالبحر من جزر جورجون (الرأس الأخضر) حيث لا يزال العصر الذهبي قائما بها .

وهكذا فسر القوم اكتشاف أمريكا بأنه من صنع العناية الإلهية . ويقول في ذلك بارتولومي دي لاس كاساس مانصه :

«العناية الإلهية تأمر عادة بإطلاق اسم معين على الذين اختارهم للقيام بأعمال معينة كما يتجلى ذلك في كثير من فقرات الكتاب المقدس . ويقول الفيلسوف أرسطو مؤلف كتاب الميتافيزيقا أنه يتعين على الناس ألا يخالفوا طبائع الأشياء . ومن هنا تلقى (أى خريستوفر كوليس) اسم خريستوفر أى حامل المسيح ولقب كوليس ومعناه المستعمر أى الذى يعمر البلاد بالسكان» ١٠٠هـ .

وهكذا نرى أن أرسطو والكتاب المقدس يفسران كيف قضت الأقدار عليه - عن طريق اسمه ولقبه - أن يكتشف أمريكا حسبا قال مؤرخ سيرته .

وقد قام الأب أكوستا في كتابه الموسوم : « De natura novi orbis » - وهو الكتاب الذى رأى ألكسندر همبولدت أنه أساس الجغرافيا الأمريكية الحديثة - يشرح منشأ الهجرة البشرية إلى العالم الجديد ، وتنوع الحيوانات والنباتات في القارة الأمريكية

ابتداء من عهد فلک نوح (عليه السلام). وفى وسعنا أن نورد العديد من الأمثلة ولكن الأمراالمهم هو أن نبين كيف بذلت جهود جادة لتفسير العالم الجديدة عن طريق مقولات معروفة ، وتيسير فهمه للآخرين دون تجاوز فكرة الاختراع .

وفى هذا المعنى كتب لىفى شيراوس مايلى :

« إن الأسبان لم يذهبوا لاكتساب أفكار جديدة بقدر ماذهبوا لإثبات صحة الأساطير القديمة وتنبؤات «العهد القديم» ، والخرافات الاغريقية - اللاتينية مثل خرافة جزيرة أطلانتس (جزيرة خرافية فى المحيط الأطلسى غربى جبل طارق زعموا أنها غارت فى أعماق المحيط) ، وخرافة الأمزونات ، بالإضافة إلى الأساطير التى شاعت فى العصور الوسطى مثل مملكة برستر جون والخرافات الهندية مثل خرافة بلاد الذهب وخرافة ينبوع الشباب»^١.

وقد أسفرت هذه المحاولة الهادفة إلى التوفيق والمواحة بين حقيقة الحال فى أمريكا وبين الخيالات والتصورات السبابة عن تكوين فكرة عن أمريكا ، شاعت وتكررت خلال السنوات التى أعقبت اكتشافها وغزوها .

وكثير من عناصر هذه الفكرة التى تبدو متناقضة أحيانا يتمثل فى الأفكار المتأخرة عن أمريكا ، وفيما يعرف اليوم باسم «الهوية الأمريكية» . ومؤدى هذه الأفكار أن أمريكا هى العالم الذى ينبغى أن يكون أى هى العالم المثالى . ولم يتعلق الأوروبيون بهذه الفكرة وحدهم بل لقد تعلق بها أهل أمريكا اللاتينية الذين زعموا أن من حقهم الادعاء بأن بلادهم هى «العالم المثالى الأمريكى» .

والخلاصة أن أمريكا - كما قال ليوبولدزى هى المثل الأعلى لأوروبا التى رأت فى العالم الجديد ماتمنى أن تكون أوروبا عليه ، ففى هذه الأرض العدواء التى لاتاريخ لها يمكن (بل يجب) صياغة العالم الغربى من جديد على غرارها . وما إن إندمجت أمريكا فى دائرة التاريخ العالمى حتى اقترن مستقبلها بالحنين إلى الماضى الأوروبى . وهذا الحنين عبارة عن حالة نفسية يتأجج فيها من جديد أوار الشاعر والأحاسيس التى خامرت النفوس من قبل أى التى تولدت فى الخيال الأوروبى الجماعى فيها مضى . وفى وسعنا أن نقول مع جان سرفقيه أن الغرب لم يكتشف العالم الجديد ، إنما عاد إلى أصوله وراء مياه المحيط الأطلسى الأزلية .

وهذا والعصر الذهبي والفردوس الأرضي اللذان تم اكتشافهما ساعدا على تعويد العالم الجديد من كل سوء ، وتنزيهه عن كل نقص . إذ اعتقد القوم أن أمريكا هي صفوة الكمال وأنها هي أرض الميعاد على الحقيقة ! .

وكان العلاج البسيط لهذه الخرافة (أرض الميعاد) الذي يسره عبور المحيط الأطلسي ، هو الأمر الذي جعل تكرار الماضي أمرا ممكنا في المستقبل إذ أدى إلى إعادة ماضع من الزمن نتيجة اكتشاف أمريكا . وقد عززت هذه الفكرة خرافة أرض الميعاد التي لعبت دورا هاما في صورة العالم الجديد ليس فقط في عهد الاستعمار بل أيضا في عصرنا الحاضر .

وبفضل اختراع أمريكا الذي أسهم فيما أسماه «إرنست بلوخ» بفكرة «العالم المثالية الجغرافية» تولدت الأحلام الاجتماعية والجماعية في العالم الجديد . وتشكلت في مجموعات من الصور الذهنية والمفاهيم المتناقضة والمتعارضة في أغلب الأحيان . وأوضح مثال لذلك أن الصليب الذي أحيا الفردوس الأرضي كان يتعارض مع السيف الباحث عن مدينة الذهب ، وأن البطالة والكسل الناجمين عن الوفرة والثروة في بلاد الكوكان كانا يتعارضان مع النصيحة التي أسداها الكتاب المقدس : «يجب أن تكسب رزقك بعرق جبينك» - تلك النصيحة التي آمن بها بناء أورشليم الجديدة في الأرض الأمريكية .

مستثنت جديد للعوالم المثالية

يجدر بنا التنويه بأن أمريكا أصبحت منذ اكتشافها مستثنتا «مشتتل لتربية النباتات» جديدا للعوالم المثالية - إذا جاز لنا أن نستعمل الاستعارة الجميلة التي ذكرها ليزامالما حيث قال منذ اللحظة التي دخل فيها العالم الجديد دائرة التاريخ الغربي ، ربط هذا العالم بين الخرافة القديمة والعالم المثالي (اليوطوبيا) لأننا - كما قال اكتافيويات لن نستطيع أن نفهم أمريكا إذا نسينا أنها تشكل فصلا في تاريخ العوالم المثالية . هذا ودراسة اليوطوبيا تتطلب دراسة استمرار الخرافات القديمة ، لأن الخرافات الأوربية القديمة التي نقلت إلى أمريكا هي بالذات التي أتاحت الفرصة لظهور فكرة اليوطوبيا في عصر

(ثانيا) إنشاء اليوطوبيا (العالم المثالي)

لقد كان للقصص والأخبار التي وصلت إلى أوروبا المضطربة في ذلك الحين - وإن كانت كلها منقولة عن عجائب العصور القديمة أو كتب الفروسية - تأثير مباشر في مؤلفي نوع أدبي جديد هو النوع المتعلق باليوطوبيا . وبدا هذا النوع ينشر بكتاب عنوانه utopia في سنة ١٥١٦ من تأليف توماس مور الذي تأثر بكتاب De orbe novo المنشور في ١٥١١ لمؤلفه بدرو مارتيز ، كما تأثر بمجموعة خطابات أمريجو فسبوتشي في كتابه «الرحلات الأربع» الذي ذاع في أوروبا خلال تلك السنوات .

وقد انتشر النوع اليوطوبي في ذات الوقت الذي سار فيه غزو أمريكا بخطى حثيثة ، وسار كلاما بإيقاع منتظم يشبه حركة البندول بين نظريات العوالم المثالية ، وممارسة الغزو والاستعمار ، وتقلبت أمريكا بين الأفكار المتعلقة بالبلاد التي «لا يعرف لها مكان» و«أطلانتس الجديدة» و«الأثيانوسات» و«مدن الشمس» من جانب ، وبين البعثات الجغرافية التي تضاعفت في البقاع النائية من القارة جريا وراء خرافة أو أسطورة . وأصبحت الخرافة واليوطوبيا من أهداف التجارب العارضة أو المتوالية التي حفل بها تاريخ القرن السادس عشر .

وعلى الرغم من أن النصوص الدينية والكلاسيكية في العصور القديمة والوسطى كانت منشأ العديد من الاكتشافات الجغرافية فقد أخذ يظهر بصورة مطردة بحث جديد بشأن تنظيم وإدارة العالم الجديد . وكانت اليوطوبيا تعني قبل كل شيء صياغة مجتمع مثالي صياغة نظرية وعضوية على غرار جمهورية أفلاطون . ولذلك حلت هذه الفكرة بالتدريج محل العوامل الوهمية التي هي من نسج الخيال .

وكان من الواجب أن يتم إنشاء هذا العالم البديل أو الآخر بالمجهود الذاتي ، وأن يبدأ العمل بمشروع يوطوبي . وتوارت أمام هذا المشروع الخرافات القديمة والمعتقدات المسيحية بوجود عالم أخروي لا يدخله إلا من آمن بالوحي . ويقول في ذلك ريموند روير : «لم يعد هناك الانسان القى يحلم بإقامة عالم ديني مقدس ، بل هناك إنسان يقوم بدور الإله» . ولا أغالي إذا قلت إن الرجل الغربي طور قوته الخلاقة منذ اكتشاف أمريكا .

ولذلك فإن معنى البحث الأصلي عن الفردوس الأرضى قد تغير محتواه تغيراً جديداً وإن كان القصد لم يتغير . لم تعد القضية هى استرداد آثار عصر ذهبي لا يزال قائماً فى ركن مجهول من أركان أمريكا بل القضية هى أن اليوطوبيا تنظر إلى المستقبل من أرض جديدة مليئة بالاحتمالات . القضية هى «تنظيم» مجتمع مثالى عامر بكائنات بشرية حقيقية ويمسك بيده سيف التحدى لانشاء مجتمع بديل تسوده العدالة والمساواة ، بعيدا عن أوروبا التى دب فيها ديب الفساد - مجتمع يناهض الغزو العسكرى ، والسيطرة على أهالى البلاد دون تمييز . وليس معنى هذا توقف البحث عن جنة عدن ، بل المراد هو إقامة يوطوبيا تزرع شمسها على العالم من جديد . «إن الإنسان يستطيع أن يغير طابع الأمور، فيخلق طبيعة ثانية» هكذا يؤكد فرالويس الفرناطى . إن اليوطوبيا تلقى على كاهل الإنسان مهمة ومسئولية تغيير الأوضاع فى العالم - وهى ميزة ظلت فى الماضى وقفا على الآلهة . إن الإنسان يستطيع أن يفعل كل شئ ، ويتنبأ بكل شئ ، ويستطيع تهل كل شئ أن «ينظم» المجتمع الجديد . ومن هذا يتبين أن المشروع اليوطوبى هو فى جوهره مسألة «تنظيم» تعتمد غاياته على الوسائل التى يتدرج بها .

تنظيم الإقليم

إذا كانت النصوص القديمة هى القوة الدافعة إلى اكتشاف أمريكا لأنها دلت على الاتجاه الذى يجب السير فيه ، فإن نصوص عصر النهضة التى أوحى بها الغزو ساعدت على تنظيم الإقليم الجديد . وجدير بالذكر أن علمانية (الصفحة الدينية اللادينية) الفردوس الأرضى المتمثلة فى المهمة التى أخذها الإنسان على عاتقه فى الأرض الأمريكية، لانتناقى مع جوهر هذا الفردوس . وإذا كان كمباتيلا قال فى كتابه مدينة الشمس : «إننا نقرر أن جمهوريتنا ليست هبة من الله ، ولكنها ثمرة جهد فلسفى ، وعقل بشرى» ، فإننا نقول أن هذا «الجهد» يشبه فى كثير من ظروفه مدينة الله الكلاسيكية (= المعروفة قديما) .

وتقول كذلك إن التجارب العملية لليوطوبيا الاجتماعية المسيحية فى أمريكا ، وبخاصة يوطوبيا الفرترسيسكان (= طائفة رهبانية أسسها القديس فرنسيس) ، وبرتولومى دى لاس كاساس ، وثاسكو دى كويروجا ، والجزويت - كلها تتوافر فيها الشروط الأرضية (= الدينية) والسماوية اللازمة لمشروع المجتمع المثالى الذى يضم «كائنات لاتعرف الشرور ولا النفاق» كما قال الأب دى لاس كاساس فى وصف الهند الحمر .

ونجم عن هذه اليوطوبيا المسيحية أن انبعثت روح المسيحية الأولى من جديد ، وعادت الحياة إلى الكنيسة الرومانية فى أمريكا .

ولم يعد مشرو الطوائف الدينية الإصلاحية من أتباع المصلح الدينى إرازمس ، إلى تنصير الهند الحمر فحسب ، بل لقد حاولوا خلال القرن ١٦ إقامة مجتمع نموذجى بهدف إلى تحقيق اليوطوبيا أى المجتمع المثالى الفاضل .

وقد أدت تهمة المناادة بإقامة المجتمع المثالى إلى إطالة أمد «اختراع» أمريكا (= تصوير أمريكا بصورة المثل الأعلى) كما قال مرقال . وتفصيل ذلك أنه ظهرت نظريات هرطقية لإنسبة للهرطقة وهى البدعة فى الدين) تدعو إلى إقامة مجتمعات مستقلة فى العالم الجديد . ولكن السلطات الأسبانية رأت فى وقت مبكر أن ذلك يضر بوحدة الإمبراطورية الأسبانية ، وطالب دعاة الحكم المركزى والمطلق باستئصال شأفة كل الأفكار المخالفة وبعبارة أخرى استئصال الاختراع الذى وصموه بأنه فكرة هدامة .

ولذلك اضطرت كل الأساطير والخرافات واليوطوبيا التى روجت القول بأن أمريكا هى المثل الأعلى لأوروبا أن تتوارى وتراجع أمام سطوة التاج الأسباني فى القرنين ١٧ ، ١٨ ، كما تقرر العدول عن اليوطوبيا المسيحية الاجتماعية . بعد الحركة المضادة للإصلاح الدينى، وظهور دكتاتورية محاكم التفتيش .

بيد أنه إذا كان الاختراع قد رجع القهقرى فإنه لم يختف من المسرح تماما ، فقد ظهر الفكر المثالى فى أمريكا فى لحظات تاريخية أخرى ، إذ انطلقت الخرافات القديمة من عقالها ، متأزرة مع أفكار يوطوبية جديدة تحت أسماء مختلفة ، فى زمن الاستقلال ، وفى فجر القرن ١٨ حين قويت شركة الدول القومية . وهى (أى الخرافات) تكمن أيضا وراء الأفكار المعاصرة الداعية إلى إقامة المجتمع المثالى .

والحق أن دراسة المجتمع المثالي في تاريخ القارة الأمريكية تعد من أعظم المهام التي ينبغي أن يتصدى الرجل الأمريكي للقيام بها . لقد انتقل الأمريكيون من يوتوبيا تصورتها أوروبا بالنسبة لأمريكا ، إلى يوتوبيا تصورها الأمريكيون أنفسهم . وهذه بداية ضرب جديد من التحدي ! .

which he includes utopia as a "liberating discourse". He agrees with Horacio Ceruti Guldberg in that America, which was "first a utopia for others", elaborates utopias "for itself", which could be "the full exercise of the right to our utopia".

¹⁹ In Fernando Ainsa, "Notas para un estudio de la función de la utopía en la historia de América" (*Anuario Estudios Latinoamericanos* no. 16, *Latino America* a publication of the Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Mexico City, UNAM, 1983, pp. 93-115) we insisted on the distinction between utopia and utopian function, using five particular instances in American history as references.

أوروبا ، مخترعة اللغات في عصور النهضة

يقولون في أيامنا هذه إنه ظهرت في أوروبا "نهضات" لا نهضة واحدة (إبان القرنين ١٤ ، ١٥) ، تأكيداً لتنوع طرق التعبير التي ظهرت في تلك الحقبة من الحضارة ، وتذكيراً بصورة المواقف التاريخية الأصلية للشعوب الأوروبية في ذلك الحين . صحيح أن النهضة الأوروبية التي ظهرت إبان القرنين ١٤ ، ١٥ سلكت طرقاً عديدة في مواجهة تحديات تلك العصور ، ولكن رؤية القوم للعالم المحيط بهم ظلت واحدة ، على الرغم من تنوع طرق هذه المواجهة .

بيد أن هذه الرؤية التي لم تكن سوى تَوَجُّهٍ واحد من بين توجهات عديدة ، ليست نتيجة التقليد ، بل كانت نتيجة دافع قوى لا يقاوم ، اتخذ أكثر المظاهر تنوعاً ، وعلى الرغم من أن مظاهر "النهضات" تعددت إلى ما لا نهاية ، فإنها جميعاً نبتت من مصدر واحد .

وسنحاول في هذا المقال أن نتتبع هذا المصدر الذي يكمن في عملية اختراع اللغات . والحق يقال إن هذا الاختراع كان ذا أثر حاسم في كل ما تم إبداعه من أعمال في تلك الحقبة من الحضارة .

ترجمة أمين محمود الشريف

ففى ذلك الوقت اكتمل نمو "اللهجات" الشعبية التى تحولت فيما بعد إلى "لغات" قومية غنية بموادها الخاصة . وكانت شفهيّة محضة حتى ذلك الحين ، ثم اشتهرت من خلال الأعمال الأدبية الأساسية التى حذا أصحابها فيها حذو الكتاب القدامى ، ودوّنت بطبيعة الحال فى نفس الوقت الذى ظهرت فيه الطباعة ، وأتاحت بأسلوبها الفنى الثورى مجالاً فسيحاً لطبع أعمال المحدثين . ولكن هذا الحدث لم يكن سوى رمز ، إذ تطورت فى الوقت نفسه الفنون التشكيلية ، وفن العمارة ، والتصوير ، والنحت ، والفنون المسرحية ، وتصوير المناظر الحضرية . وتحولت هذه الفنون جميعاً إلى لغات مستقلة لها قواعدها الخاصة التى شملت كل الأشكال الممكنة ، بالرغم من تعقيد موضوعاتها .

وتأثرت الموسيقى بدورها بنظرية الهارموني (علم الايقاع وتآلف الأنغام) التى حكمت التأليف الموسيقى ووثقت الصلة بين "النوتة" الموسيقية والكلمات مما بقى أثره حتى اليوم .

ولا يقل عن ذلك إثارةً للدهشة والمعجب ، أن لغة العلوم دخلت فى دور التكوين فى نفس ذلك الوقت تقريباً ، وفى مقدمتها لغة علم البصريات التى وصلت بذورها الإقليدية (نسبة لإقليدس مخترع علم الهندسة) إلى درجة النضج فى نظرية "المنظور" التى وضعها "ألبرتى" وظهرت فى أعقابها مذكرات "ليوناردو دافنشى" التى أدت الى تطور علم التشريح والميكانيكا وعلم القذائف ، والهيدروليكا ، وفن رسم الخرائط ، وعلم المناخ وعلم الديناميكا الهوائية . وفى أثناء ذلك سارت الرياضيات والهندسة والفلك فى مسارها الحاسم الذى أفضى بها إلى كمال الببان والتفكير المنطقى مما حوكه "ديكارت" إلى نموذج المنهج العلمى والفيلسوفى .

بيد أن التوافق الزمنى المدهش بين هذه الاختراعات فى عالم اللغات ، والفنون التشكيلية والموسيقى والعلوم حدث فى لحظة دقيقة فى تاريخ أوروبا إذ أن الأحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أشاعت جواً من عدم الثقة كاد يطيح بكل شئ . ولكن حدث العكس بالطبع كما هو معلوم ، إذ كانت هذه الأحداث سبباً قوياً فى نمو هذه الاختراعات وشرطاً ضرورياً لإزدهارها ، وسندا لأسلوبها .

١- نشأة اللغات القومية وظهور الأعمال الأساسية

انتشرت اللغات في الغرب في أعقاب الغزوات التي تعرضت لها أوروبا في القرن السادس ، وتفكك أوصال الإمبراطورية الرومانية . ولكن هذه اللغات لم تكن سوى لغات "عامية" لا لسيطرة اللغة اللاتينية ، بل لأن اللاتينية وحدها أصبحت لغة الحضارة ، وأداة طليعة لخدمة الأوضاع الكنسية والقانونية ، واشتملت على مجموعة من القواعد النحوية تصلح أساساً للأدب المكتوبة ، ودستوراً لكل الأنواع الأدبية وغير الأدبية .

وقد تغير هذا الوضع بتأثير حدث أدبي هام ، ألا وهو قصيدة شعرية أسفرت عن تحويل إحدى اللهجات الشعبية إلى لغة قومية . هذه القصيدة هي الكوميديا الإلهية للشاعر الإيطالي "دانتي" التي فرضت "التسكانية" على شعوب شبه الجزيرة الإيطالية ، أو على الطبقة المتعلمة على الأقل . ومنذ تلك اللحظة استطاعت اللهجة التسكانية أن تعبر عن كل ما عبرت عنه اللاتينية ، وحملت في مدلولات ألفاظها محتوى الشعائر والأفكار . وبهذا بسط دانتي سلطة الفكر على اللغة . ولكن هذه السلطة التي لم تظهرها سوى قوة القصيدة أعلنت استمرار اختراع اللغات الذي انضم الغرب إلى حركته الدينامية . واستحوذت هذه الحركة على قارة أوروبا بأسرها ، واطلق عليها اسم "الرينا سنس (Renaissance) ومعناها الولادة الجديدة أو البعث ، وتسمى اصطلاحاً باسم "النهضة".

ومعلوم أن اللغة لا يحملها بأسرها سوى الشعب الذي يتكلمها ، ولكنها لا تكتسب قوتها الكاملة إلا عندما تنمى الأعمال الأدبية المكتوبة طاقتها الكامنة إلى الحد الذي يتسع له الفكر والذاكرة .

وفي عصر الماثورات الشفهية توصل الشعب بوجه عام إلى اختراع اللغة ، وظهر هذا الاختراع بالازدهار التلقائي للتعبير الشفهية والأغاني والمواويل الشعبية ، والتهويدات (جميع تهريده وهي الأغنية الرقيقة التي تغنيها الأم لطفلها لتفريه بالنوم) . وحفظ الناس عن ظهر قلب كل ما يقال ، ووجدوا في ذلك متعة ولذة . وتلقت لغة التخاطب حافزاً قريباً من العواطف والمشاعر والانفعالات ولما تولي الأفراد الموهوبون بعد ذلك مهمة الاختراع - وهم شعراء الملاحم وحفظة الأساطير ، والشعراء - ذاع إنتاجهم على الفور ، بسبب انغماسهم الكلي في الماثورات الشفهية . وقلما تُعرف أسماء هؤلاء الشعراء لاختلاط

بعضها ببعض .

ومن ناحية أخرى فإنه متى تم تدوين اللغة تراجع الانتاج الشفهي إلى المرتبة الثانية ، وتم اختراع اللغة عن طريق الاشتغال بتدوين النصوص الذى يصبح من اختصاص الشعراء والكتاب . بيد أن هذا التدوين يتطلب المقارنة بين مجموعات المأثورات الشفهية ، والإلام التام بالإعراب وبناء الجملة ، ومدلولات الألفاظ والعناصر الصوتية (الفونيمية) فى اللغة . وكما قال "بول فاليرى" "إن مهمة الشعراء هى ابتداع بعض الاستعمالات الكاملة فى اللغة القومية" .

ولذلك يحق لنا أن نقول إن اختراع اللغات القومية فى عصر النهضة تم على يد شعرائها وثقاتها وعلمائها ، وإن الانتقال من التراث اللغوى المشترك إلى الكلمة المكتوبة كان علامة على بداية التضع أى بداية النهضة .

وحين ألف دانتى "الكوميديا الالهية" أتاح للغة التمسكانية وسيلة للتعبير عن المعانى الحديثة . وعبر "بترارك" و "بوكا شيو" أيضا عن أفكارهما باللغة التمسكانية مؤكداً السمات المعصرية لهذه اللغة ، وقدرتها العجيبة على التعبير عن المعانى الحية . وأصبح دانتى نفسه هو الداعية إلى نظرية جديدة فى نظم القريض ، تجلت فى قصيدته De vulgari eloquentia التى جرى فيها على تأليف البيت الشعرى من أحد عشر مقطعاً فى القصيدة كلها ، وأظهر أنه يهدف من استعمال السجع فى القصيدة الى "تصعيد" (١) كلمات اللغة بالمعنى الكيميائى لهذه الكلمة :

(١) التصعيد فى الكيمياء هو تكرير مادة صلبة بتسخينها ثم تكثيف البخار المنبعث منها ، وبذلك يتم تحويل المادة الصلبة إلى ما أسى منها . هذا هو المعنى الكيميائى للكلمة . أما تصعيد الكلمات فى اللغة فالمعنى هنا مجازى أى تهذيب الكلمات وصلفها . وهذه هى عادة الشعراء النجدين أمثال دانتى الإيطالى والشاعر العربى المشهور زهير بن أبى سلمى الذى كان صاحب روية وتهذيب لما يقول حتى قبل إنه كان ينظم القصيدة فى أربعة أشهر ، ويهذبها فى أربعة أشهر ، ويعرضها على خواصه فى أربعة أشهر فلا يظهرها إلا بعد حَرْقٍ ولذلك سميت قصائده بالحوليات . ويقول الشاعر العربى فى هذا المعنى :

لا تعرضنْ على الرواة قصيدة مالم تكن بالفتى فى تهذيبها

فلأذا عرضتْ الشعرَ شجير مهذب ظنوه منك قصائداً تهلى بها

ويلاحظ أن هناك جنساً تاماً بين كلمتى : تهذيبها ، وتهلى بها .

يا للعجب ! لقد دلنا ذلك الشاعر الفلورنسى (نسبة لمدينة فلورنسا الإيطالية التي أنجبت دانتي) على "تصعيد" الكلمات منذ سبعمائة سنة . وتذكرنا تجربة دانتي في هذا المجال بتجربة "سنت جون بيرس" الذي هذب اللغة عن طريق مراعاة القواعد النحوية فيها حيث قال "اننى رجل نحوى" . ولكن دانتي الشاعر طور هذا المعنى النحوى الى خدمة الأغنية فكان ذلك فاتحة عالم جديد . وهكذا عرف الشعب الإيطالى فى قصيدة دانتي لغة متفاعة ومؤثرة بحيث أصبحت لغته الخاصة .

ولكن رسالة دانتي لم تقتصر على منح بلاده لغةً حديثةً عصريةً عن طريق نقله الأفكار الجريئة إلى آفاق عصره بل تجاوز ذلك إلى فتح الطريق أمام اللغات الأوروبية كي تتحرر من أغلالها ، حيث لم يكن أمام هذه اللغات من سبيل لمعرفة خصائص الأدب الصحيح إلا بتحولها من لهجات "شعبية" إلى لغات "قومية" على مثال ما حدث لهجة التسكانية ، وقد تضاعف تأثير ذلك العمل الأدبى العظيم أعنى الكوميديا الإلهية ، نتيجة النجاح المدهش الذى حققته القصيدة المعروفة باسم "السُونيتة" (Sonnet) فى أوروبا وهي تتألف من ١٤ بيتاً .

ويرجع أصل السونيتة إلى بداية ظهور قصيدة "دولسى ستيل نيولو" التى ابتدعها "جويدو جوينيزلى" فلفتت نظر دانتي ، وأضاف إليها نظرية تنبأ فيها بمصير اللغة بكل وضوح .

ثم اتخذ بترارك من السونيتة أداةً بارعةً للتعبير عن المزاج الغرامى المتغير للعاشق الولهُان ، مما يشهد بنمو الوعى الذاتى الذى كانت الشهرة الجنسية هى المحرك الرئيسى له . ولكن يقظة هذا الوعى الذاتى بتأثير الشهرة الجنسية ، بدلاً من أن تتمشى مع أحكام العواطف التقليدية ، تجاوزت حدها مما دعا إلى فرض بعض المحظورات عليها . وهكذا ظهرت لغة جديدة للتعبير عن العواطف والانفعالات التى لم تتوافر لها الأداة اللغوية للتعبير عنها حتى ذلك الحين .

وكان لهذه الحساسية المفرطة ، بالغ الأثر فى الحياة الخاصة وفى أداء اللغة إذ أدت الى السمو بالسونيتة الى أعلى مراتب الكمال ، مما شجع اللغات القومية . وقد أظهر دانتي - وهو أول شاعر حقيقى وباحث نظرى فى هذا الفن - أن السونيتة هى أشبه بآلة موسيقية رائعة . ثم تلاه بترارك فنشر هذا اللون من القصائد الشعرية . وإذا بحثنا عن

السرفى نجاح هذا الفن لم نجد سببا سوى تحرير العواطف "واللغة" والأخلاق الذى نجم عن هذا النوع من الأعمال اللغوية .

وقد قارن "رومان جاكُصَن" بين السونيتة والقصيدة المؤلفة من أربعة أبيات ، فأكد وجود هذا المزيج البارز من التناسب ، واللائق تناسب ، وبخاصة المزيج من التراكيب الثنائية على مستوى العلاقة بين الأبيات ، مما أكسب السونيتة الإيطالية الدوام والانتشار .

بيد أنه يجب أن نسال : لماذا كفل التركيب المهذب أسباب الانتشار والدوام للسونيتة ؟ الجواب عن هذا أن تطور السونيتة لم يقتصر على التراكيب اللغوية البنيانية بل امتد إلى تراكيبها القادرة على الانتشار . وقد أتاحت دقة التركيب انتشار اللغة التى صيغت بها الأغنية . ومن هنا ساعد حب الفن لذاته السارى فى اللغات المحبة الأوروبية على التركيز على هذا النوع الأدبى (السونيتة) وبخاصة إذا علمنا أن الطابع الشقافى للسونيتة يقوم على أساس الأشكال الوطنية للأغنية ، أى أنه يستلهم الأغاني البدائية الشعبية . ولذلك فإن هذا الطابع الشقافى الذى يحترم الأغنية البدائية يضىء على السونيتة طابع الأصالة الذى يشمل كل تعبيراتها المهذبة . وقد قلنا إن اللغات هى قبل كل شئ تعبيرات للشعوب التى تتكلمها . والرجل المثقف الذى يسمو باللغة إلى أعلى المستويات لابد أن يخلق عملاً مثمراً منتجاً متى استمد وَجْه من المصدر الأول لنشاطه ألا وهو المصدر الفنائى . ومن المشاهد فى بداية اللغة أن الشاعر يحتفظ فى قمة انتاجه بالمعدن الأصلية للأغنية .

وقد زوّد الشعراء "الأُنكرويون" (نسبة للشاعر الأفرقي أنكرويون الذى اشتهر بقصائده الغرامية والخمرية) - وهم فرجيل ، وهوراس ، وأوفيد ، ودانتى ، وبترارك ، وبوكاشيو - اللغات القومية بمادة غزيرة أعطتها دفعة قوية إلى الأمام . وتفصيل ذلك أن الفنانين على عهد النهضة ارتضعوا من أفريق النماذج القديمة ، وصبّت نفوسهم الى محاكاتها فى اللغات العامية التى افترقت إلى أعمال أدبية كى ترقى إلى مستوى اللغة الأدبية . وكان القوم فى استعمالهم العادى للغة يداًبون على استخدام معانى الألفاظ التى تعود عليهم بالنفع فى حياتهم اليومية متحاشين أو راضين الألفاظ المشتركة (حزات المعانى المتعددة) ، ولكن إقبالهم على نماذج القدماء شجع الكتابة التى تُثري اللغة بفيض زاخر من الكلمات الرنانة والمسجوعة . ولذلك لا ندهش إذا رأينا تيارات متميزة تعيش جنباً إلى

جنب ، ويعمل كل منها على تحرير اللغة العامية : فمن ناحية أَلْمُ الإنسانيون (=أصحاب الفلسفة الإنسانية التي تؤكد قيمة الإنسان وقدرته على تحقيق ذاته) باللغة الحية الأصلية إلاماً معقولاً ، متأثرين في ذلك بترجمة أعمال القدماء ، وكثيراً ما وضعوا لهذه اللغة قواعد تحوية . ومن ناحية أخرى أنتج الشعراء أعمالاً أوصلتها الطباعة إلى أيدي الجمهور ، وأتاحت للغة القومية حياةً أدبيةً كانت وفقاً على القدماء حتى ذلك الحين .

ومن المشاهد أن اللغة المجهرلة في بلاد أجنبية تدمدم في الأذان كما تدمدم الغابة إذا عصفت بها الرياح . وهذه هي اللحظة الوجيزة جداً التي يتذوق فيها المرء الروعة الموسيقية لأي لغة من لغات الشعوب . وهذه الروعة الموسيقية تشعرنا بالطاقة الكامنة في هذا اللغة ، وهي تتجلى عادة في الأغاني الشعبية لهذه الأمة وقد اقترن تحرير اللغات الحية في جميع ربوع أوروبا بنمو اللغة الموسيقية التي تمت بصلة وثيقة لتحرير "الكلمة" . ولما وسعنا أن نلاحظ هذه الظاهرة الجديرة بالاهتمام في وقت مبكر يرجع إلى ظهور أغنية "دُوسْتُو" في مدينة فلورنسا والحق أنه ليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة إذا علمنا أنه ظهر في تسكانيا لون من الموسيقى يخضع أساساً لارتقاء الصوت والنص وبناء الجملة . وكانت أغنية "دُولسى سبيل" وأغنية "كنزوني" والسونيتة ، رائدة لهذا الاتجاه . ولكن الأمر لجوارز دائرة المشفقين ، إذ أصبحت الأغاني الشعبية مصدراً لإلهام الشعراء والموسيقين ، حيث استمدت الموسيقى إلهامها من امتزاج الصوت والكلمة ابتداء من الأغاني الكرنفالية (الترفيهية) للموسيقى "لورنزو دي مديتشى" إلى أغنية "فروتولا" وهي من أغاني القُدَّاس طبقاً لأرجع الأقوال ، ومن أغنية "ثيلا نيلا" الساخرة إلى موسيقى "المادريجال" (موسيقى موضوعة لقصيدة غزلية) التي تتعدد فيها الألحان . وقد استمدت الموسيقى إلهامها من امتزاج الصوت والكلمة واخترعت - بفضل هذا الامتزاج - أشكالها ، واكتشفت آلاتها .

وحدث هذا التطور في روما إبان القرن السادس عشر وذلك في "موتيتات" الملحن الايطالى "بالسرينا" (الموتيت Motet ملحن موسيقى كُورالى متعدد النغمات) حيث تستمد الموسيقى ألحانها الجميلة من النص . وعلى الرغم من أن هذه العملية لم تعد إلى الحياة إلا في نهاية القرن السادس عشر فقد كانت في واقع الأمر وليدة تطور استمر دون انقطاع منذ أن تقرر الغناء من النص ومنذ أن تشجعت الدراسات الكورالية في الفرق

الموسيقية فى فلورنسا ثم فى إيطاليا كلها أى فى روما والبندقية ونابلى .

ويمكن تفسير ظهور "الأوبرا" (المسرحية الغنائية) على هذا النحو أيضا ، إذ ظهرت فى إطار العلاقة بين اللغة والفن . وتطور هذا اللون من الفن الذى ابتدعه "منتشردى" متصلاً باستمرار معانى لغة الحديث ، وأسفر عن أغنية مشحونة بالأحاسيس والأشجان . ويتمم فن منتشردى فى المجال الموسيقى بالدقة والمعرفة .

وكان الإنسانون الفلورنسيون يرغبون فى احياء الحديث التراجيدى الذى يرمى فى غنائه لمصير الإنسان الواقع فى أسر الشهوة والغناء . ولذلك اعتقدوا أنهم حين يمزجون بين الشهوة والموت يستطيعون إعادة الحياة الى التراجيديا القديمة كان هذا تفكيرهم وقصدهم المعلن على الأقل . ولما كانت اللغة الايطالية قد ارتبطت بالموسيقى وكأنها نابعة منها فقد اكتشفت فى الأوبرا لوناً موسيقياً جديداً .

وهكذا ظهرت الأوبرا ، وهى فن وليد تماما على الرغم من أن تطوره شابه شئ من العمل والتكلف . بيد أن هذا التعبير الفنى الغريب قد وكد من أصل نميناه - واحيانا نذكره - ألا وهو "تكلم وأنت تغنى" ولكنه يفسر لنا السبب فى ان الأوبرا لا تزال تخلب ألباننا حتى اليوم ، مهما اختلف الرأى فيها .

إن أصل اللغة يرجع إلى الكلمة التى يتغنى بها المرء ويترنم بها كما قال جان - جاك روسو بحق . والأوبرا هى الشارة واللحن المميز للعمل الغزيرى المشترك ألا وهو الاختراع اللغوى والموسيقى .

وبالتوازى مع الأوبرا وقبلها بقليل ظهر فن الكُرُصَتَه (كلمة منحوتة من كلمتين : كثرة + الأصوات أو تعدد الأنغام) فى عصر النهضة ، وفتح بابا من التجريب فى مجال الموسيقى انبشقت منه الألحان الموسيقية الكلاسيكية . وتم الابداع الموسيقى من قوالب غزيرة الإنتاج امتزج فيها الصوت واللحن معا . ونقول هذا على وجه الدقة حيث ان النص فى الكُرُصَتَه الدينية المقدسة يدلع الملحن إلى ارتياد الطبايق الموسيقى وخلق العمارة الموسيقية . وفى بداية الموسيقى الغزيرية جرت تجارب مُبهرة فى مجال الكُرُصَتَه إبان عصر النهضة كما جرى إختبار قوانين الهارمونى . ولم يستنفد هذا الإنتاج الموسيقى الغزير أغراضه حتى الآن .

رقى ١٥٥٨ وضع الملحن والباحث النظرى "جيوسيب زريلينو" البندقى الأصل ، نظرية "الهارمونى السام" بناءً على تجارب أساتذته ، وهى نظرية مبنية على تألف الأنغام ومعادلة لقواعد اللغة وبناء الجملة حيث يوجد تشابه بينها وبين المثلث اللغوى (أنا - أنت - هو) وتشابه مائل بين هذا المثلث والمحاور الثلاثة لنظرية المنظور (موقع الرؤية المقابل للضمير "أنا" ، ومخروط الابصار المقابل للضمير "أنت" ، والأفق المقابل للضمير "هو" وهو ما سنشرحه فيما بعد .

وهنا نجد ذلك التركيب التوليدي (=المقابل للانتشار) المشترك بين اللغات الأدبية ، والموسيقية والتشكيلية والعلمية التى كانت أوربا بمثابة "المسرح الكلى" لها فى عصر النهضة . وهذا هو الحدث الذى تريد أن تبين أهميته العقلية والجمالية عن طريق تسلسل الأفكار الذى يقودنا الآن إلى الكلام عن التصوير .

٢- لغات الفن

تهبيل قصيدة الكروميديا الالهية ظهرت الصورة الجصية الجدارية للفنان الايطالى "شيبابو" التى وصلها معاصروه بأنها "حديثه" . وكان المصورون هم أول من أرسى الأسس التى ساعدت على خلق لغة الفن ، وكشفوا عن التراكيب اللغوية على المستوى البدائى للإشارة والحركة . ذلك أن الكلام مسبوق بالاقناع والحركة والمحاكاة التى ترد مصدره الى الرغبة والعاطفة أو الحقيقة . ويمكن أن نقول بصفة خاصة إن هناك تشابهاً قوياً بين اللغة الشعرية فى أغنية "دولسى ستيل نيوفو" ، وتنظيم صور القرن الرابع عشر ، يبدو واضحاً لكل ذى عينين . ويؤكد "رومان جاكبسن" هذه الفكرة بعقد مقارنة أساسية بينهما تدل على أن شعر أغنية "دولسى" بكل تراكيبه النحوية المعقدة والغريبة ، والفنون التشكيلية فى نفس الفترة والخاضعة لقوانين الإنشاءات الهندسية الصارمة - كلاهما يشتر تلك المسألة الدقيقة التى لم يسير أحد غورها حتى الآن ، ألا وهى أهمية العمليات الأساسية التى تشكل روائع الأدب والتصوير والنحت فى السنوات الأولى من القرن الرابع عشر .

إن العودة إلى مراعاة النسب القديمة فى صنع التماثيل خلال العصر الرومانسكى (أوائل العصور الوسطى) حيث راج طراز فى فن العمارة بين عهديّ فن العمارة الرومانى وفن العمارة القوطى) والعصر القوطى ، والعودة إلى إدخال التعديلات المتفقة مع أسلوب العمارة عند الرومان ، والتى اتبعتها فى تسكانيا منذ بداية القرن الرابع عشر كل من

"جيويتو البيسانى" و "أرثو لفودى كامبيرو" - بالإضافة إلى مناظر المسرح الحضرى فى العصور الوسطى - كل أولئك تطلب اتباع منهاج يجمع بين الحلول التى يتبناها أسلوب فى دقق . بيد أن هذا الأسلوب الذى طبق وفقاً لمنطق رياضى صريح ، أصبح فى القرن الخامس عشر موضوعاً لبرنامج يشمل كل تعابير الفن . وقام المهندس المعمارى الايطالى "برونيلسكى" بتطبيق نظرية "المنظور" فى فن العمارة ، والتزم بها المصورون والنحاتون ، والمهندسون الحضريون ، ومصممو المسارح . ثم تم تطبيقها بعد قرن من الزمان على مناظر الأبرار مع مراعاة قواعد الدقيقة . ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن تلك القواعد سيطرت على "الغرب" لمدة ترو على ٤٠٠ سنة .

وقد عكف "برونيلسكى" على دراسة نظرية المنظور التى تكررت لسيها الأخطاء . فوضع فى ١٤٢٠ طريقة منطقية يمكن بها رسم المنظور بدقة هندسية ، إذ استخدم نظاماً بارعاً فى تهيئة الظروف العملية لتقاطع "هرم الإبصار" مع مستوى رأسى معادل لمستوى صورة زيتية وبذلك عرف هذا المهندس الفلورنسى الوسيلة التى يستطيع بها أن ينشئ المخروط البصرى الصحيح بكل دقة .

ونحن نعلم أنه اختار الميدان المواجه لكنيسة "سانتا ماريا دى فيورى" لإثبات صحة نظرية المنظور ، فأقام فى الميدان منصة وضع عليها صورةً ولوحاً على التوازى أحدهما أمام الآخر . وجعل فى اللوح ثقباً ينظر منه الرأى الذى طلب منه أن ينظر إلى الصورة ، فرآها صورة بيت المعمودية ، "سان جيوفانى" وكان بيت المعمودية الحقيقى مختفياً وراء الصورة ، وتقاطعت الصورة مع المخروط البصرى الذى كان يجب أن يربط عين المشاهد ببيت المعمودية المشهور . ولكن عندما أزيلت الصورة رأى المشاهد على الفور المبنى الرخامى الحقيقى يتلأأ فى الشمس وبذلك ثبتت صحة نظرية المنظور .

ولكن ما لم يوضحه هذا البرهان هو تلك المشكلات العقلية والجسالية المعقدة التى توصل "برونيلسكى" إلى حلها فى التصوير الصحيح للعالم المرئى . وأعجبها أنه أقام هذا البرهان على أساس رسم تخطيطى يمكن تبرير كل نقطة فيه ، إذ أمكن بواسطة عمل هندسى صرّف رؤية أفق مكشوف ولا نهائى بطريق الحساب والعقل .

إن كنيسيتى "سانتو سبيريتو" و "سان لورنزو" فى مدينة فلورنسا هما شاهدان من الحجر على شبكة هندسية ترتفع فيها الأعمدة الرأسية من الأرضية التى يزيد من فخامتها قفزةً

الأقواس والقباب الصغيرة من هذه الأعمدة المرتفعة . وتصطدم العين بقوة دينامية منبعثة من مخروط المنظور بواسطة بناء يهتز فى الفضاء كما يهتز صارى السفينة بواسطة الرياح فى بحر خلو من الجليد .

وفى معبد "بازا" وهو آخر أعماله - عمد برونيلسكى الى استخدام لا نهائية نقطة التلاشى فى المنظور الرياضى كى يبرز عنصر الجمال فى العمارة .

وعند الوقوف داخل هذا البناء ، يمكن للعين أن تلمح حركة الأعمدة ، والأقواس ، والأطواق الحجرية المنقوشة حول المبنى إلى النقطة البؤرية للصور الدائرية فى المتدليات الأربع من القبة المركزية ، وهو منظر أخاذ يخلب الأبواب ، ويتألف من مجموعة من الخطوط التلاشية . ويستطيع المشاهد أن يرى النقطة التى وضعت اصطلاحاً فى اللاتجاه التى لا وجود لها إلا من الناحية الهندسية والعقلية .

وهنا تصور برونيلسكى نوعاً من فن العمارة يتسم بالمبالغة الهندسية المحضه فى الأسلوب والطراز . ذلك أن الكتل البسيطة المتعامدة فى روما القديمة نقتت بالحجارة الرسم الببائى التخطيطى للتصميم الذى رسم بالنسب الذهبية : فكل شىء وكل عنصر لم يعد يظهر فى العلاقة الذاتية والعرضية التى يظهر فيها عادة ، وإنما ظهر فى علاقة تعتمد على النشاط العقلى وتنهت منه .

وبفضل المناظر التى تستخدم نقطة المنظور التلاشية نحو اللاتجاه الاصطلاحيه ، استطاع برونيلسكى أن يجد نقطة توازن لتلك الروح الشعرية المعلقة بين السماء والأرض ، الموزعة بين الاهتمام بالشئون الدنيوية والرؤية المقدسة الموروثة من العصور القديمة . وبسبب هذه الروح الشعرية أصبح الاشتغال بفن الصنارة مهمة لا نهائية ، بين الممارسة المادية الخاضعة لأحداث الحياة العارضة ومشروع الوحدة الفنية الذى يتكرر باستمرار ولا يمكن العدول عنه أبداً ، وعن طريقه انفتح الطريق أمام أفكار "ألبرتى" الحضريه التى تعود فتظهر - ضمناً لا صراحة - فى كثير من المشروعات الحضريه الأوربيه ، ابتداءً من مشروع "شامب إلبيزه" إلى مشروع "نيوزكى" مروراً بمشروع "لى كودزيمه" .

وبعد أن عهد برونيلسكى بطريقة المنظور الرياضى الى صديقه مساشيو" انتقل فن التصوير الى مرحلة جديدة فى تاريخ الحضارة . وذلك بأن الرجوع إلى الهندسة الذى قضت

به نظرية المنظور ، اضطُرَّ المصورين الى استخدامه فى كل أعمالهم الفنية طبقا لمنهج سابق على منهج العلوم .

وكانت هذه لحظة حاسمة استثنائية حيث انتظمت شبكة قوامها الحساب ، كلا من الرؤية فى جذبتها وسداجتها المتهدجة وقوتها الدافقة ، والحقيقة فى وفرتها الزاخرة . وهنا تكتمل الوحدة المتناقضة والخصبة بين الحدس والعقل حيث يتناقض المشهد المادى مع شذوه شبكة المنظور مما يضطر المصور الى التذبذب - الى ما لا نهاية - بين النظر الى فنه تارة بعين الحس ، وتارة بعين العقل . ويظهر "مساشيو" - ويجرد استخدامه لنظرية المنظور - دخل فن التصوير الغربى - بعد ان تزود بالنظرية التى بهتدى بها فى تطوره - فى سلسلة من التجارب التى صنعت تاريخه . وكان هذا التاريخ وليد نظرية المنظور الفلورنسية التى كانت جماع التجارب السابقة ، والتى دلت على أن الفنان السكانى أنشأ صورة مضئمة ومنظمة طبقا لحركة تتولى التوزيع والتحكم وحسن التصرف وتؤدى إلى انجاز عمل فنى يتسم بالذكاء والشجاعة .

وقد أعلنت ضربات فرشاه "مساشيو" بحق ويقوة عن آلية (ميكانزم) نظرية المنظور التى علمها له برونيلسكى . ويفضل هذا الأستاذ اتخذت الغريزة الفطرية (عند مساشيو) شكلا ماديا يتمثل فى مراعاة القواعد الهندسية فى فن التصوير ذلك أن نظرية المنظور زودت مساشيو بقواعد رفعت تعبيره الفنى إلى مرتبة الأسلوب التميز أى الى مرتبة لغة تحمل الجميع على الاعتراف بها ومحاكاتها . والحق أن نظرية المنظور بلغت على يد مساشيو أعظم قوة بلغت منذ عهد "الإثروسكيين" وكانت هذه هى المرحلة الحاسمة التى استفادت من تجارب الأجيال السابقة وكانت فاتحة لأربعة قرون من الإبداع فى فن التصوير .

ويمكن أن نقول إن تاريخ التصوير الغربى يتمثل فى اتجاه المنظور إلى التعبير التصويرى . وإذا أراد المرء أن يحدد هذا الاتجاه اتضح له أن المنظور قام بوظيفة القواعد التشكيلية لفن التصوير ، واختراع لغة واحدة خلال ما يقرب من ألف عام ، وتشكيل خيال جماعى أمثبه بالقصيدة أو الملحمة الواحدة ولكن لا يزال مجال القول فى هذا الموضوع ذا سعة . ذلك أن المنظور لا يمت فقط بصله لتوليد لغة واحدة فى فن العمارة ، والتصوير ، وبالتالي فى فن النحت والمناظر الحضرية والمرحبة التى كفل المنظور وحدتها بل انه يمت

أيضا بصلة - بالتوازي مع هذا وفى نفس الوقت - إلى ظهور اللغة العلمية التى تحدت معالمها من جديد بعبارات اصطلاحية دقيقة ، مستمدة من العبقرية الإغريقية .

٣- لغة العلم

ان التفكير الذى دعت إليه نظرية المنظور جعلت المصورين فى عصر النهضة أشبه بعلماء الهندسة والرياضيات ، إذ آمنوا بأنهم عرفوا العمليات الحسابية التى تحكم الكون . ولذلك نجد أن مذهب "الأفلاطونية الجديدة" الذى قال به فثشينو يجمع بين الفن والنشاط العلمى الذى بدأ ينظر إلى الكون من وراء كشف النقاب عن كُنه الأسرار المقدسة .

وكانت مدينة "أرينو" فى القرن الخامس عشر هى ملتقى المهندسين المعماريين ، والعلماء ، والفلاسفة . وكان "الكُندوتير (= زعيم عصاة من الجنود المرتزقة) "جويدو دا مونتفلترو" هو راعى هذه الفئات . وألحق أن فثشينو ، وألبرتى ، وباسيولى ، وفرانيسكو دى جيورجيو مارتينى ، وببيرو ديلافرانسيسكا وغيرهم ، قد استهوتهم الإقامة فى مدينة أرينو ، لوجود مدرسة الرياضيات بها ، وسرعان ما جعلت هذه الجماعة من أرينو مدينة طُبِّقت (= عمت) شهرتها الآفاق .

وكان راعى الجماعة - "جويدو دا مونتفلترو" - من أوائل رجال الحرب الذين استخدموا الأفكار الهندسية فى علم القذائف . وكان جويدو يتباهى فخراً بأنه أحرز انتصاراته دون أن يتكبد سوى القليل من الضحايا ، ويعزو ذلك إلى إلمامه بفن إطلاق النار وكان من أوائل رجال العصابات الذين اهتموا بالمدفعية واستراتيجية الحشد الفورى للقوات الحربية . وذلك عن طريق المامه بعلم الحركة المحكومة بالحساب . ومن هنا استطاع أن يبتكر طرقاً مختصرة لتحريك قواته فى المناورات التى أطاحت بأعدائه ، وحققت نتائج مذهلة فى استخدام السلاح .

وظهرت بعد ذلك أول دراسات علمية عن نظرية المنظور أولها دراسات المهندس المعمارى "ألبرتى" عن فن العمارة والتصوير ، وسرعان ما تلتها دراسات أخرى عن علم التشريح والفيزياء ، والميكانيكا ، والفلك بقلم ببيرو ديلافرانسيسكا ، وباسيولى ، ودافينشى ، ودورّ ثم فيساليوس ، وجاليليو . وكانت هذه الدراسات مبنية على التفكير والاستدلال الرياضى وبذلك تميزت جذريا عن مجموعة الصيغ العملية والتعريفات

الخبثياتية (نسبة للخيمياء وهى علم الكيمياء القديمة وكان هدفها تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة وفى مقدمتها الذهب) التى ساعدت الطباعة على تداولها وانتشارها ولكن أيامها كانت معدودة .

وتنزه المؤلفات الحديثة والشائقة "لهيبرت دامش " عن أصول المنظور ، بأهمية برهان ألبرتى . وهذا البرهان الذى أراد ألبرتى أن يكون مرشداً ومفيداً للمصورين سابق على ظهور الهندسة الإسقاطية . ولهذا يرى "دامش" بحق أن كتاب ألبرتى الموسوم "De pictura" من الكتب الحديثة الأساسية لأنه يُعد من النماذج العلمية البارعة .

ولا نعدو الصواب إذا قلنا إن برهان ألبرتى المبني على النظر العقلى سيطر على تطور العلم والفن ، إذ أنتج الهندسة الإسقاطية والوصفية فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وعالج بصورة مباشرة المسائل العلمية - العقلية التى يتصل فيها العلم بالفن حتى ظهور دائرة معارف "دِيدِرُوت" الفرنسية دون أن يغفل التطور العقلى للتكنيك (التقنية) .

ويشجعنا مثلاً ألبرتى على دراسة اللحظة التى فتح فيها الفنان - طبقاً لمنطق فنه الحى - الطريق أمام العلم الجديد . ويقول فى ذلك "بيكاسو" الفنان المشهور قولته المعروفة: "أنا لا أبحث وإنما أجد" (يشير إلى المثل المعروف : من يبحث يجد)

والسؤال الذى يطالنا هو : كيف "وجد" هؤلاء المبدعون الظروف التى تقرر وتحدد المنهج العلمى ؟ كيف يمكن أن يؤدى النهج الفنى إلى كشف علمى يبدو أنه هدف يُلذ السعى إليه كما لُذ السعى إلى بلوغ الكمال فى فن التصوير ؟ هنا هو الحدث الغريب الذى أوضحه كل من ليوناردو دافنشى ، وألبرت دُورر .

فى القرن الخامس عشر اختار ليوناردو دافنشى نظرية المنظور ليعتد بها فى أبحاثه الخاصة بعلم البصريات ، والميكانيكا ، ورسم الخرائط ، وعلم القذائف . ولم يجد أفكاره فى مجال الهيدروليكا والديناميكا سبيلها إلى التطبيق إلا فى القرن العشرين .

وقد ساعد رسم الأجسام العارية لليوناردو دافنشى على إثبات بعض الحقائق التشريحية التى أمكن لأول مرة - بفضل طريقة المنظور - التعبير عنها بالرسم التخطيطية ذلك أن تلافيف الأعضاء الباطنية - فصوص المخ والقلب والأمعاء - لا يمكن إبرازها على الورق إلا بهذه الطريقة وباستخدام المنظور كوسيلة فى البحث والدراسة التى

يمكن فيها التحكم بالحواس - أرسى النشاطُ الفنى - فى الملاحظة والسيطرة على الطبيعة - نموذجاً للنشاط العلمى البصرى والنظرى معا . ويقول فى ذلك ليوناردو بصراحة : "لا غنى لعالم التشريح عن معرفة المنظور" .

وإذا كان ليوناردو قد استعان فى رسومه (بقلم الفضة) للحصان والقط وابن عرس والطير ، يحدسه فى معرفة تراكييب خِلقة الكائن الحى ، فإنه لم يستطع أن يحرز تقدماً جديداً إلا بافتراض أن العين تزود موضوع الرسم والتصوير بشبكة من الحساب والهندسة تكشف عن العلاقة بينه وبين البنية المحيطة به وتتيح الاستمرار فى كشف النقاب عن كنه أسرارهِ وكان شعار هذا الفنان هو "الاحصرار على التكرار" أى تكرار التجربة ، ونحن ندين له بأول تصور "للطريقة التجريبية" وقد أثبت ليوناردو بصفة قاطعة صلة الفن بالعلم ، ويقول فى ذلك : "إن علم التصوير المقدس يعالج أعمال الانسان وعن طريق الأساس الذى يقوم عليه وهو الرسم يعلم المهندس العمارى التأكد من أن البناء الذى يشيده يسر الناظرين (يفتح الرأه وكسرها) . وكذلك القول فى الخزافين والصاغة والنساجين والمطرزين (المزخرفين) . وقد اخترع فن التصوير الحروف اللازمة للتعبير عن ذاته فى اللغات الأخرى وأعطى الأرقام لعلماء الرياضيات ، وعلم رجال الهندسة تصميم الأشكال ، كما علم صانعى النظارات ، ورجال الفلك ، ومصممي الآلات ، والمهندسين .

وقد استخدم ليوناردو المبادئ العلمية اليقينية ليثبت أن التصوير هو منشأ الفنون ، والفلسفة ، والعلوم ، إذ كان من أوائل من فهم الأخيرة (العلوم) بمعناها الحديث القائم على التجربة المحكومة (المتحكم فيها) . ولم يقرر هذا المعنى بمقتضى ميله إلى التصوير ، ولكن عن طريق التجربة المحققة التى لا يمكن تفنيدها . فمن ممارسة التصوير تابع أبحاثه كمهندس وعالم ، فواصل تحقيقاته الأولى ، ووضع نظرياته الأولية ، واستولت عليه الحيرة الفلسفية إزاء أسرار الوجود ، وسعى لمواصلة البحث العميق فى ذلك ، واستنتج مبدأ البرهان الذى يوجد أيضاً عند جاليليو ، وديكارت .

وكان هؤلاء يفهمون "البرهان" أو "الرؤية المستخلصة" أو "الرؤية المنتخبة" بمعناها الكامل "ألا ترى أن العين تشتمل على جمال العالم بأسره ؟ إنها أستاذ الفلكيين ، وسيدة فن رسم الخرائط ، ومؤلفة الكسموغرافيا (علم وصف الكون وهو يشمل علوم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا) ومستشار الانسان فى جميع أفعاله ، والمصححة لهذه الأفعال .

وهى التى تنقل الناس إلى مختلف أنحاء العالم ، وهى أميرة الرياضيات ، وعلومها كلها
بقتينية ، وهى التى تحدد ارتفاعات النجوم وإبعادها" (ليونارد دافنشى : مقال عن
التصوير ، ص ٣٧)

هذا ورسوم ليوناردو هى فرضيات تنشئ النظام الذى يعزوه ذكاءه لرائع الوجود ،
ويوظف فيها أحاسيسه وذكاؤه وعاطفته بل يوظف فيها تلك الدوافع الخفية اللاشعورية
التي أوضح "فرويد" فى كتابه الموسوم : ذكرى طفولة ليونارد دى فنشى (Un souve-
nir d'enfance de Leonard de Vinci) إن لها مثل هذا الدور .

وبفضل "فرويد" نستطيع أن نحس فى ليوناردو خيالاً حيواً ولد فى أقصى ذكريات
الطفولة الأولى فى اثناء وجود الطفل فى الرحم حيث تتشكل الخيالات فى أولى مراحلها
فى النبات والحيوان وبخاصة الطيور . وتُظهر رسومه للمساقط المائية والدوامات نفس هذه
الحالات النفسية الأصلية ، ويسير تفكيره كمهندس معمارى ، ومهندس حضرى ،
ومهندس هيدروليكي ، وخبير فى علم القذائف وفن الطيران والظواهر الجوية ، على نهج
واحد ألا وهو : "الملاحظة - الفرض - التجربة" أى أنه يسير بدقة فى نفس المراحل الثلاث
للتفكير التجريبي عند كلود برنار ، كما لو كانت هذه المراحل ثمرة مجهود تحليلي ،
ولكنه سلك هذا السبيل من أجل تكوين رؤية موحدة نابعة من المنطق العضوى . وتتم
النتائج التى توصل إليها ليوناردو - من ذلك الوقت فصاعداً - بطابع النموذج النظرى
بالمعنى الإغريقى لهذه الكلمة الذى يتضمن مجموعة من الآراء المنطقية المتناسكة لا بمعنى
كلمة "قانون" الذى اكتسبته هذه الكلمة فيما بعد من مؤلف الكتاب الموسوم
"Discours sur le raisonnement experimental" (حديث عن التفكير
التجريبي) إلى حد يمكن معه القول بأن تفسير ليونارد للفيزيقا أقرب إلى التفسير المعاصر
منه إلى التفسير الميكانيكي الذى شاع بالأمس . وتفكيره أشبه بتفكير الاختصاصى فى
التكنولوجيا الحيوية (فرع من التكنولوجيا يُعنى بتطبيق المعطيات البيولوجية والهندسية
على المشكلات المتعلقة بالإنسان) .

وكتب "جان ديلومو" يقول : "كان ليوناردو المهندس ... يفتقر إلى لغة وأمية
بالفرض" ولكنى أقول : وحق السماء ، لقد اخترع هذه اللغة . وأهم من ذلك أنه اخترع
فنا من فنون الاستفهام والاستجواب ، يقضى على التمسك بالشكليات إلى الأبد !

ويلاحظ أن تلاميذ ليوناردو يشعروهم المجدد الجميل ، ولولهم بفن التصوير ، قد عجزوا عن الإفادة من المخطوطات التي خلفها أستاذهم وراعه ، وكُتِبَ على هذه المخطوطات أن تنتظر ثلاثة أرباع القرن حتى يجيء العالم "جاليليو الذى استطاع الافادة منها . وقد ثبت أن الملاحظات والأفكار التى سجلها ليوناردو تنبع من خطة جديدة تماما خلاصتها ضَبُطَ الحركات التى تنتج العمل التصويرى من نقطة إلى نقطة بحيث يوصف بأنه عمل هندسى يمكن تعليمه وانتقاله من جيل إلى جيل . وأصبح بذلك من المسور إعداد بيان رياضى بالعمليات اللازمة للخيال التصويرى وذلك نتيجة الإصرار العنيد الذى عكف به ليوناردو على بلوغ درجة الكمال . بيد أن تحويل الفن الى علم وتحويل حركة الفنان إلى عملية هندسية قد تم بتأثير المنظور الرياضى .

وهكذا تمهد السبيل لتصوير الأسلوب الذى اتبعه جاليليو انتهاجه والذى أطلق عليه اسم "اللغة العلمية" .

ويوضح لنا المصوّر الألماني "دُور" بكل جلاء فى أبحاثه النظرية التى تنسم بالصرحة التامة ، سواء من حيث المنهج أو الهدف ، الطاقة العلمية لنظرية المنظور التى وصفها ليوناردو دافنشى بطريقة مُلفتة فى مخطوطاته المكتوبة من اليمين إلى الشمال بحيث تتعين قراءتها فى مرآة . وكتب "إروين بانوفسكى" فى السيرة الصحيحة التى كتبها عن المصور الألماني يقول : "كان دُور يُلم بأراء إقليدس إماماً مباشراً ... ويحتوى الكتاب الأول بعنوان "مدخل الى فن القياس" .. أولاً وصف بالألمانية لأقسام المخروط .. وطريقته توزن بطريقة الهندسة التحليلية ، ويُظهر لنا "مقال فى التحصينات" أنه عرف اذ ذاك المبادئ الحديثة عند أصحاب النظر من أمثال "ألبرتى" و "جورجيو مارتينى" ... إذ بحث فى الهندسة ذات الأبعاد الثلاثة ... وهو علم تم إهماله تماما خلال العصور الوسطى . وفى الكتاب الثالث بعنوان "تعليمات" تتخذ الدراسات الفسيوجنمية (= المتعلقة بالمظاهر الخارجية) طابعاً علمياً . وهكذا أصبح دُور أول مبتدع للتكنيك الألماني ، يمتاز بالهدوء والرصانة والمتانة .

هذا هو المنطق الذى يحكم - بطريقة خفية - اختراع اللغات الخاصة بالفنون التشكيلية ، والعلوم . وفى هذا الصدد كانت "النهضة" هى الفرصة الفريدة التى جمعت بينهما بصورة مثالية - فرصة لا مثيل لها فى تاريخ النظريات والأفكار ، فمثل اختراع

الهندسة في بلاد الأغريق القدامى ولكن بلاد الأغريق لم تترك سجلا يراجل ذلك التطور ،
ففى الفترة ما بين عهد الفلاسفة السابقين على سقراط ، وظهور الطراز الدورى (= أتمم
وأبسط الطرز الاغريقية القديمة) لا نجد سوى فرضيات (= ظنون) فى هذا الموضوع . أما
النهضة فهى تسمح لنا بتتبع العملية منذ البداية خطوة خطوة .

ولم تكن علوم القرن الرابع عشر مبنية على أسس عقلية إذ كان هذا القرن هو قمة
التفكير الخييمائى . وقد انصح "بيكو ديلا ميراندولا" مكاناً لهذا فى أبحاثه ومقالاته .
وكثيراً ما كان العالم فى ذلك الوقت معناه المشتغل بالخييميا ، ولم يُعرف سوى القليل
عن العلم اليقضى الصحيح . وهكذا اتفق أن أصبح المعلومات وأوثقها ما كان مبنياً على
طرق المنظور ، وعلى الفن الذى يَستخدم هذه الطرق . ولكى يتسنى للإنسان أن يقرر
بعض الحقائق عن هذا العالم ، وما يجب أن يقوم به من أعمال فيه ، كان عليه أن يستلهم
الأنكار المدعّم بالدليل المستمد من التجارب الفردية للفنانين ، وإن كانت هذه التجارب
متاحة للجميع . وإذا كان هذا الفنان قد مارس الاختراع فى كافة المجالات بما فى ذلك
مجال العلوم كما فعل فنسى ودورر فإن هذا يرجع إلى أن الخطأ الذى سار عليه فى تقدمه
- التأمل فى الصور المنعكسة فى الماء ، والسحب السارية فى جوار السماء والجبال
الشامخة فى الأفق ، والأنفاس المترددة فى الصدور ، ووسط ذلك كله قلبُ سُؤل يتقصى
الحقائق بكثرة الأسئلة - جعله يفوص فى عالم الأسباب التى تزداد دقة وخفاءً بصورة
مطردة ونحن ندين لهذه الأسباب بأسبابنا نحن .

وإذا نحن بحثنا فى المصير التاريخى لنظرية المنظور ، رأينا أن هذه النظرية قامت
بوظيفة القواعد النحوية التى تحكم اللغة كما قامت بوظيفة توليدية فى صميم اللغة
نفسها تهدف إلى تعميم انتشارها .

هذا والأضلاع الثلاثة للثلاثى الذى تشكل - كما قال "إميل بنقينيست -
الهيكل العام للغات البشرية ، تنعكس (=تتجلى) فى المحاور الثلاثة لنظرية المنظور :
الضمير "أنا" الذى يرمز إلى يؤوه العين ، والضمير "أنت" الذى يشير إلى "الخطاب" الموجه
من الرسام أو المصور الى قانون الإبصار الذى من المقرر أن يعرفه الجميع متى ارتقى
مستوى الدقة فى العمل ، والضمير "هو" أى المنطوق الذى ترسم به الأشياء والكائنات
على أفق العالم .

ويقول بانوفسكى أنه بواسطة إنشاء المنظور يزداد تأكيد الذات ، وتأكيد مبدأ الحقيقة وضوحاً ورسوخاً وهذا التحليل الذى ذكرناه يقتصر على وظيفتى "أنا" ، و "هو" ونستطيع أن نكملة فنقول إن الضبط القوى لبؤرة مخروط الرؤية مما يخضع لعين المشاهد ويرشدها ، يساعد على اكتشاف "أنت" أى الخطاب الموجه من الرسام للصورة ، ويجعلنا ندرك التركيب الأساسى لهذا المثلث اللغوى باضلاعه . ألا يتعين علينا أن نقول إن هذا التركيب يأخذ فى اعتباره أن المنظور هو شكل رمزى ندين بصيغته الأساسية إلى مؤرخه المثالى ؟

أكثر من ذلك أن هناك تركيباً توليدياً فى رسم المنظور يسبق ويُعظم العمليات المكونة للغة التخاطب . وهكذا نجد أن المنظور قادر على التصرف ، بالمعنى التحوى أو الصرفى لهذه الكلمة فى الفراغ لصالح اللغة الشفهية ، حيث إن إدراك هذه اللغة لحقائق الأشياء يكون دائماً أصيق نطاقاً من إدراك لغة التصوير . ويقول فى ذلك ليوناردو دافنشى : "أن المصور يستطيع أن يحدد أشياء لا نهاية لها ، ولكن اللغة لا تستطيع تحديدها لانفتاحها إلى الكلمات المناسبة . " فى كتابه "منشأ علم الهندسة" وصف "هوسرل" جوهر العمليات فى هذا العلم فقال : فى وسعنا أن نستنبط أسباب الدور الذى يقوم به المنظور فى مجال التصوير . هناك حلقة بين المنظور واللغة المنطوقة . هذه الحلقة هى الهندسة . وقد نشأ هذا العلم بدافع الرغبة فى دقة قياس الأشكال فى الفراغات والمساحات ، والقدرة على التعبير عن هذه الاشكال بكلام دقيق . ويجب أن نفهم أن هذه الدقة قد توفرت للكلمات والجمل التى خصتها الهندسة - كما يقول هوسرل - بدقة التسمية . بيد ان وضع الشيء طبقاً لقواعد المنظور يتيح إعادة إثبات العمليات الخاصة بقياس الفراغ والمساحات . ومنذ ذلك الحين اكتشف المصور فى هذا الوسط تحول صور اللغة المنطوقة إلى أعداد وعلاقات محضة . ولكن (يجب ألا ننسى هذا) لم يقتصر الأمر على توافر صفات فعالة فى اللغة المنطوقة ، إذ لم يستطع المصور نطقها إلا بتشبيته رؤيته عند مستوى معادل من الشرط فى لحظة مناورته الرياضية . لقد كان عليه أن يحتفظ فى فنه بمبادرة حدسية حية وإلا خرج رسمه جافاً لا حياة فيه ونحن نعلم أن الروع الشديد بالمنظور يؤثر بالسلب على تلقائية رسم "أوشيلو" الذى كان يسير على خط استثنائى .

ويتفضيل التصوير على اللغة مثل المنظور للمصور أخطر التحذيرات وأنفعها ألا وهو تجنب المصور خطر الأسلوب الأكاديمى (النظري) والعمل بلا ملل على استخدام عبقريته

وحده .

والحق أن اللجوء الى الحساب ، والخدم ، والهندسة ، والتلقائية وإعمال العقل ، والحافظ القوى على الرسم المقترن بالمنظور ، قد حفز الفنانين على القيام بأعمال مذهشة ، إذ أرادوا الجوانب الادراكية والعقلية ، دون أى نوع من التشوية . ويتابع المنظور اكتسب الفنان أداة جمعت بين النصف الأيسر والأيمن من المخ : النصف الأيمن الذى يشمل المناطق المخية مسئول عن الإدراك الشامل للفراغ والمساحات ، وحده وتركيبه ، فى حين أن النصف الأيسر يزودنا باللغة المنطوقة والحساب ، والقياس . وتحليل ، والاستدلال . ومن هذا جاء التكامل الذى يربط بين الأضداد فى حوار لا يحده أى شيء سوى الحد الأثنويولوجى (الانسانى) .

وقد أتاح المنظور للمصورين فرصة التعامل المستمر - مادام يُستخدم بمهارة - بين الوعى المنطقى والغريزة ، بين الأنا والهِى (id) (إشارة الى الضمير "هى" وهو الجانب اللاشعورى من النفس ، الحاوى لجميع الدوافع الغريزية العمياء الخاضعة لجِدِّ اللذة) ، بين المنطوق وغير المنطوق ، بين الحديث والكلام ، بين الخطابة والشعر ، بين الوضوح الجلى والحياة الصامتة التى يُطلق عليها أساتذة الفن فى هولندا عبارة "stille leven" وهكذا تكون هناك لغة تكفل الجدل والحوار عبر الأجيال ويفضل المنظور تتم السيطرة على هيكل الاختراع اللغوى الذى يستهوى أدنى فنان يمكث عليه . وحتى فى يومنا هذا تكشف هذه المشكلة عن المسافة الكبرى التى تفصلها عن التوازن والاتساق . ويوضحها تصوير بيكاسو الذى يكسب التحدى الذى يواجهه بصورة معبرة .

هذا وقد فتح المنظور - باعتباره نوعاً من الملاحظة والإدراك الحسى - باباً من الأسئلة التى لا عد لها ، أمام العقل ، وأخذ على عاتقه تلك "المهمة اللانهائية" التى أسندها هوسرل الى الوعى الأوروبى كسمة خاصة من سمات الحضارة . وقد رسم المنظور طريقاً لهذه المهمة قرر لها مصيراً نهائياً من الناحية العقلية والفنية .

لقد هيمن التعبير الفنى على "النهضة" ، وكان هذا هو السمة المميزة لها . ويرجع السبب فى ذلك الى ظروف تاريخية معينة وإلى الطريقة الحاسمة فى انتهاز الوسائل

المؤدية إلى حل المشاكل . وكانت هذه الظروف التاريخية في حقيقتها هي الانتقاسات ، ودواعى القلق والاضطرابات . ولم يكن ثمة مجال للنجاة إلا باستخدام أصلب البحارة عوداً ، والإقدام على عمل جريء محفوف بالأخطار .

إن الطراز القوطى الدولى فى فن العمارة ، الذى ساد فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر جعل صورة أوروبا أشبه بمشهد متغير مختلف الألوان ، فقد اتزانته وانسجمه ، بسبب تنوع أشكاله . ذلك أن أوروبا أصبحت قارة مجزأة الأوصال ، اضطرب فيها كل شئ ، وتشوهت صورته بعد أن تصدعت أركانها نتيجة حرب المائة سنة ، وانهارت دعائمها بسقوط القسطنطينية ، وهلك فيها الحرث والنسل بسبب تفشى الأوبئة ، وشاع فيها الاضطراب بسبب انقسام الجرمان ، واشتداد وطأة الصقالية البرابرة ، وذهبت قواها بسبب انقسام الكنيسة الغربية ، وأصبحت بأضرار بالغة بسبب قلة المحاصيل فى الأرض الزراعية .

بيد أن بعض البقاع عكفت على الاختراع ، وبعث الرموز القديمة ، إذ لمع وميض النجاح الإنسانى والاقتصادى والعقلى فى المدينة ، بين رماد اليأس والعنف . غير أن هذا النجاح وجد مكانه فى مجال التصوير . ذلك أن المنظور الذى استخدمه المصورون ، لم يكتف بتنظيم المناظر الطبيعية بل ألمع بطريقة خفية الى حدوث غزوات فنية مستقبلية تحت السطح ، وكان استخدامه وليد الرغبة فى التفوق ، وثمرة ذكاء نظرى يعمل على أساس الصورة الأولية أو أن شئت فقل الصورة الوطنية المحلية للأشياء وللعالم المحيط بنا .

وكان هذا فى البداية هو ما يشهد به التصوير الجصى (على الجدران والسقوف) فى إيطاليا وبخاصة فى مقاطعة تسكانيا ويكفى أن الحياة الحضرية أصبحت أكثر كثافة فى التصوير الفسيفسائى الذى حفز عليه دافع جماعى حيوى شجع على كسر الخطوط الجامدة ، وافساح الطريق أمام التصوير الجدارى الذى كان أقل تكلفة كما كان على وجه أخص أسرع وأطوح وأقرب إلى النبض اليومى فى الشوارع والميادين .

وهذا التردد بين الاستكشاف المتعدد للعالم الذى يحيط بنا ، وبين الرؤية الواحدة لهذا العالم يلخص الحالة الحسية والعقلية عند رجل النهضة . بيد أن هذا التردد بين تناول الأشياء المنتجة والمتبادلة وبين اغراء مخترعات الخيال كان محكوما بإطار هندسى يقتضيه

الرسم المنظورى . ذلك أنه وضع رجل النهضة عند نقطة التقاطع بين عالم مفتوح إلى ما لا نهاية وبين عملية قياسية قام فيها المشروع العلمى على أساس التجربة ومن هنا ظهرت اليوطوبيات (جمع يوطوبيا وهى العالم المثالى) العديدة فى ذلك العصر ، والبرامج التعليمية التى افردت مكاناً خاصاً لدراسة العلوم بالإضافة إلى التعليم الأدبى الذى حبذه الناس بالطبع فى تلك القرون التى غذى فيها الحُدى والإلهام التفكير التجريبي بصورة أساسية ومباشرة .

ويبدو الأمر كما لو كانت المدينة قد ضمت طوائف من الناس لكى تشعرهم بتراجع حياة الريف ، وتحرك الحدود ، وبعد البحار ، ووجود نظام شمسي غريب يبهز الأبصار ، والافتتان بعالم جديد وراء المحيطات ، ولا يستطيع سكان المدينة أن يكونوا عن كل هذه الأشياء سوى فكرة غير دائمة وروية خيالية ، إذ ليست لديهم أية وسيلة لإيجاد نقاط مرجعية مضمونة وبالتالى لا وسيلة لديهم لإيجاد سلاسل طويلة من التفكير وقد عنى فيما بعد ديكارت بهذا من منزله على أرصفة أمستردام . وقد رأى الأروبي - لوهلة من الزمن - أنه محاط بمناظر طبيعية متعددة ، وبحار مجهولة ، ومُنحت له الأرض والنباتات والحيوانات والشعوب بل مُنح له كل شيء بوفرة ، وكان كل ما عليه أن يمضى فى سبيل استكشافها جميعاً أو على الأقل يحاول تسميتها وتصنيفها وفهمها . ولكن الرجل الغريب إذ دعت الحاجة الى فك العتدة المتشابكة التى أحاطت به لجأ الى الاختيار والانتقاء ، وكان هذا من نصيب بوكا شيو ، وتشوسر ، ووالبيه ، ومونتني ، وفرنا ندو روجا ، ونقش الرجل الأروبي تجاربَ العالم المتعددة التى صادفته على لوح ذاكرة تستطيع تسجيلها ، سواء بالنسبة للعين التى اكتشفت هذه التجارب أو بالنسبة للعقل الذى دعى لأول مرة منذ عهد الأغريق لتنظيمها فى ضوء تهرير منطقى كان المنظور هو النموذج له .

لقد وضع رجال النهضة مادة متوهجة علي السندان ، وكانت ضرباتهم جريئة ، وكان أسلوبهم يكمن فى حركة ابتدائية . وهكذا كانت النهضة هى المدرسة التى شاعت فيها المعرفة ، وتجراً رجالها على إجراء العمليات الحسابية "بالحدس والتخمين" على طريقة كبار الملاحين ، والتى جمعت تلك الصفات التى أوضح نيتشه أنها تسود فى فترات الخلق والإبداع .

وأقدم رجل من "جنوة" على رحلة خطيرة معتمداً على حسابات جزئية متفرقة ، ولكنه لم يغفل أى مصدر للمعلومات ، فقد جمع أقوال ملاحى البحر المتوسط وبحر الشمال . وجمعت الصلات البحرية التى تأسست منذ عهد قريب بين مدينتى جنوة ، وبروجيس عن طريق الأطلنطى بين معلومات ملاحى البحر الداخلى ، والمحيطات الشمالية . وكان المركب الشراعى الصغير السريع هو الثمرة العملية لتجارهم . ودرس خوستوف الخرائط المعروفة فى عصره ، وكانت دراسته شاملة بقدر الإمكان . بيد أن المعلومات التى جمعها كانت غير وأنية إلى حد كبير . وأزمع الرحيل ، بانيا تفكيره على وجود كرة أرضية مخفضة الى ثلث المساحة الحقيقية ، طبقا لأقوال بطليموس . ولذلك كان من الضروري أن يضيف قوة حدسه وجراته الى احتياطاته . وكان هذا المزيج من العلم والجراءة والعزم على القيام بمغامرة محفوفة بالأخطار ، مع وجود مؤشرات محدودة ، من مميزات الأعمال الرئيسية فى عصر النهضة . وكان المصور الذى يُلقى شبكة المنظور على منظر طبيعى لكى يسحبها إليه ليحرف حقيقة ما فعل ، يعطى نفس الدرس الذى نُحِرُّ كوليوس على القيام به ، ان المصور يعادل كوليوس فى جراته حيث انه رسم الصورة بنفس الحسابات . وكما أن كوليوس اكتشف عالما جديداً ، كذلك مارسه الفنان كان عالما جديداً .

ان اختراع (= اكتشاف) الملاح للكوكب الأرضى ، والاختراع الخيالى المحض للمصور بواسطة قماشة (كنفاه) التصوير التى يخطط عليها يقومان على أسس هندسية واحدة حيث ان هذه "الاختراعات" تعيد ثانية تقدير السطوح الأرضية والبحرية بطريقة أكثر ضبطاً وإحكاماً . وقد أصبح المرشد الملاحى والأسطرلاب (آلة فلكية قديمة لقياس ارتفاع الشمس أو النجوم) ، وآلة السُّدس (آلة لقياس ارتفاع الأجرام السماوية من سفينة أو طائرة متحركة) أكثر دقة بفضل قواعد المنظور . والإسقاط البلاتسفيرى (نسبة للبلانفسير: خريطة لنصف الكرة السماوية أو أكثر ذات أداة تشير الى الجزء المنظور منه فى وقت معين) دليل على فائدة المنظور بالنسبة لفن رسم الخرائط.

وقد ارتقى رجل النهضة الى مرتبة الكشف : فحيثما وجه بصره ، كان محاطاً بالآفاق التى تبدو للعيان . ولذلك لابد أن يتذرع باليقظة . فالجغرافيا ، والكيمولوجيا ، واللغة، والدين ، والسياسة والميكانيكا : كل ذلك يتطلب اهتمامه وكان شعوره أشبه بشعور

شخص محاط بعوالم جديدة ، ولكنه كان حتى فى أخص مساحاته مدفوعا بالرغبة فى مواجهتها ، وعبر المنظور عن تصميمه على فهمها بموجب نظام أتاح له لأول مرة رؤية شاملة ومنطقية .

ويمكن القول بأن عصر النهضة كان عصر اختراع وهذا هو تعريفها . وكان الفنان القادر على الاستجابة لذلك بعقريته وأعماله بطلا من أبطال جيله لأن ذلك كان هو الأمر الأساسى الذى يحتاجه عصره ، وكان هذا أيضا هو الطريق الوحيد لاحتراز تقدم جديد .

إن الأسلوب الذى وصل به رجال النهضة الى هذه الدرجة من التطور مماثل لأسلوب الشعر - ذلك الشعر الذى حافظ فى الأعمال الفنية كما حافظ فى أعمال العلوم الوليدة ، على السحر ، والمفاهيمية ، والمسائل الدينية ، وعلى الحيرة الفلسفية المتمثلة فى شخصية "زينون" المعقدة وفى بطل رواية "Loeuvre en noir" لمؤلفتها : مارجريت بورسينار ، والذى لا تتمثل صورته إلا فى عمل من الأعمال الفنية .

وهكذا نعود إلى أجرأ دعوى فى هذا المقال ، ألا وهى أن العلوم فى عصر النهضة كانت وليدة أبحاث الفنانين . ليس معنى ذلك أننا ندعى أن كل النشاط العلمى كان وفقا على الفنانين ، إذ أن هذا النشاط مارسه فى الحقيقة - وبدرجات متفاوتة من النجاح والدقة - كل من رجال الخيمياء ، والطب والهندسة ، والفلك . كل ما نريد أن نقوله هو أن أكثر أعمال العلوم تقدما تكمن فى أيدي أفضل الفنانين أمثال : برونيلسكى ، وليوناردو دافنشى ، وألبرتى ، وبيررو ديلا فرانسيسكا ، ودورر ، وأن أبحاثهم الفنية أدت الى الكشف العلمى ، وأن هذا يرجع الى ظروف معينة ترتبط بتطور منهم .

لقد كان عصر النهضة هو عصر حب الفن لذاته . والواقع أن النوع الانسانى يحتاج باختراع اللغات ، والمجتمعات الناشئة لا تقارن هذا الاختراع إلا نتيجة قوة مكسبة . بيد أن هذا الاختراع لا يظل سليما إلا عن طريق مبادرة الفنانين لأن الأهداف الفنية تنبثق من صميم شخصية الفرد . إنها تتحدى هذا الشخص فى فرديته وتبرز ذلك الطابع الفريد الذى يتسم به كل عمل جديد .

ذلك أن المبدعين يعملون على إيقاظ قوى التجديد فى الشعوب . ومن سمات الفن أنه يضع الشعارات القبلية (نسبة للقبيلة) على الكبير ، ويهذبها و يعدلها ، حتى يشارك

الجميع بقوة في السيطرة على الكائنات ، والأشياء والعالم بأسره .

هذا ولم تعد في الحضارة حوادثٌ حاسمةٌ أكثر مما ظهر في عصر النهضة . ذلك أن
الإنسان - مخترع اللغات - لم يظهر على حقيقته ، ولم يكشف عن أصالة معدنه إلا في
عصر النهضة .

إدموند رادار

(بروكسل)

التعريف بالكتاب

دكتوراه في الآداب ، أستاذ بالكوليج دي
فرائس ، قام بدراسات ميدانية عن عديد
من اللغات في القارات الخمس ، ألف اثني
عشر مؤلفا في اللغة . يركز في أعماله
وفى تدريسـه على نظرية اللغة وعلى
اللغات ، وعلى العلاقات بين الجوانب
المختلفة للغة : علم الأصوات
مورفولوجيا اللغة ، التركيب ، دلالات
الألفاظ وتطورها ، المعجمية . من أعماله
التي نشرت مؤخرا :

La structure des langues (Paris,
1982); *L'homme de paroles* (paris,
1985) .

* سير كارل پوپر : فيلسوف بريطاني
ولد عام ١٩٠٢ في فيينا . يعتبر كتابه
المعنون "The logic of scientific
Discovery" القاعدة الأساسية للنظرية
المحدثة للمعرفة ، يعتبر آخر فلاسفة
حركة التنوير على أساس مدرسة كل من
كانت وفولتير . مؤلفاته مترجمة إلى سبع
وعشرين لغة .
* الكسندر ج. أرجيروس : ولد عام

* أندريه ماتينييه : ولد عام ١٩٠٨ .
مدير الدراسات بالكلية التطبيقية
للدراسات العليا (١٩٣٨) ، أستاذ
ورئيس قسم اللغويات بجامعة كولومبيا
نيويورك (١٩٤٧ - ١٩٥٥) أستاذ
بجامعة رينيه ديكارت (باريس) ، مدير
الدراسات بالكلية التطبيقية للدراسات
العليا منذ عام ١٩٥٥ . له عدد من
المؤلفات منها :

*Economie des changements
phonétiques* (1955), *Eléments de de
linguistique générale* (1960); *A
Functional View of Language*
(1962); *La linguistique synchro-
nique* (1965); *français sans fard*
(1968) ; *Evolution des langues et
reconstruction* (1975) ; *grammaire
fonctionnelle du français* (1979) ;
syntaxe generale (1985) ; *Des
steppes aux oceans* (1986) ; etc.

* كلود هاجيج : ولد في تونس عام
١٩٣٦ ودرس في كلية التربية العليا ،

* فرناندو أيتسا : ولد عام ١٩٣٧ ،
دكتوراه فى القانون والعلوم الاجتماعية ،
كتب عددا من الدراسات والبحوث منها :
Con acento extranjero; U.S.A.:

revolucion en las conciencias;
Tiempo reconquistado; Los busca-
dores de la utopia; Identidad cultu-
ral de Ibero-america en su narrati-
va; D;ici, de la-bas (Jeux de
distance) .

وهو يكتب فى عدد من الدوريات
الأمريكية والأوروبية المعنية بالأدب
والثقافة .

* آدمون رادار : أستاذ بالمعهد العالى
للعمارة فى سان لوك (القديس لوقا) فى
بروكسل . يكتب فى عدد من الدوريات
البلجيكية فى الفن والتاريخ من مؤلفاته:
"Le jeu dans l'oeuvre de Pierre-
Paul Rubens" in Revue nouvelle;
Choix et Présentation des Pensées
de Blaise Pascal; " un langage
sauve : Rene char in le langage et
l'homme ; "la parole et le poete" in
Revue generale belge, Invention et
metamorphase des signes, 1978 ;
etc.

١٩٥٠ درس فى جامعة كورنيل
(دكتوراه فى الفرنسية) أستاذ مساعد
الآداب والانسانيات بجامعة تكساس
بدلاس : مؤلف :

Crimes of Narration ;: A study
of Camus""La Chute", Editions
Paratextste, 1985.

نظم الكثير من الشعر وكتب عددا
كبيرا من المقالات .

* جيمس و.دالى : درس فى الولايات
المتحدة الأمريكية وفى ألمانيا (دكتوراه
عام ١٩٦٦) اشتغل بالتدريس فى عدد
من الجامعات الأمريكية ، وهو فى الوقت
الحالى أستاذ بقسم الفلسفة فى جامعة
توليدو . من مؤلفاته :

The Ethics of Freud ,
"Psychoanalysis Science and Phi-
losophy" in The Centennial Re-
view, "Freud and Hedonism" in
The journal of Value Inquiry, etc..

* مارك - أندريه بير : درس بكلية
التربية العليا ، عمل مديرا لمركز بروميونت
الثقافى . قام بتدريس اللغة الانجليزية
والأدب الانجليزى فى عدد من المؤلفات
الفرنسية والأجنبية . وقد ظل طوال
الخمس والعشرين سنة الأخيرة يترجم
للطبعة الفرنسية من مجلة ديوجين .

ديوجين

العدد ٩٠ / ١٤٦

محتويات العدد

٣	المقدس والدنس	جان ستاروينسكى
٢١	مسألة الكأس المقدسة	آدولف موشج
٣٥	الانجيل حسب ماكتبه يوحنا	فرانسوا بوثون
٤٧	موسى : المثل الاعلى للقائد	موردخاى روشوالد
٦٩	وثاقة ابراهيم (عليه السلام) أو مفارقة القرىان المحرم	اودى - مارى لوت
٨٥	الصوفية الايرانية والبحث عن البعد الذفين نحو دراسة نفسية متعمقة للإلهام الصوفى	على شريعات
١١٣	الانسان التوراتى أو الانسان الكامل	انيمارى شيمبل

المقدس والدنس

بقلم : جان ستاروبينسكى Jean Starobinski

فترة النهار، صورة فرسية

اليوم، تجربة من التجارب الأساسية فى حياتنا الطبيعية. والدورة الظاهرية للشمس، وتعاقب اليقظة والنوم تراودنا بصلة بين حياة الجسم وبين الانتظام القرى فى تعاقب النور والظلام، إلا أن فكرة تجريدية بسيطة تتيح لنا أن نعتبر الزمن الذى نعيشه هو تدفق متجانس، ووجودنا، فى حد ذاته، وفى أوسع نطاقه يسيطر عليه تعاقب الليل والنهار، وتخضع له تجربتنا لواقع الاحداث والاشياء، إذ يتوقف عالم الأشياء، على ضوء النهار الذى يكشفها، وتذوى هذه التجربة، وتلتبس حين يسود الظلام، ويحل معه الرعب، والأحلام. والواقع الذى يظهر مع ضوء النهار ليس من نوع الأشياء التى تنبثق من أعماق الظلمات.

وعلى ذلك فليس من العجيب أن تكون هذه الظاهرة الطبيعية من أوائل الظواهر التى تثير دهشة الانسان، فى نطاقها الثقافى، وتفسيرها الدينى. الإنسان هو الكائن الحى الذى يعرف أن تعاقب الأيام له نهاية، وأنه مخلوق فان، ويتساءل عن النطاق الذى سوف يدخله حين لا تتفتح عيناه على توالى الأيام والليالى تبعاً للقانون الذى يحكم الأرض، ومناظرها الطبيعية المألوفة؛ كما يتساءل كيف بدأت الأيام والفصول، والعصور. هذا هو ما تدرسه العلوم الخاصة بنشأة الكون، وتؤكد نصوص مقدسة كثيرة أن هذا أولاً من صنع الله : "كان هناك نهار، كما كان هناك ليل".

وليس ثمة ثقافة أو ديانة لا تتميز بنظام خاص لقياس الزمن. والسنين، والفصول، ودورة القمر، والأيام وأجزاؤها، تحدد معالم دقيقة بنوع ما للأعياد، والطقوس، والصلوات،

ترجمة : أحمد رضا

الخ. ودراسة اليوم على حدة تعنى بالتأكيد فصله من النطاق الأكثر شمولاً، فالיום، بمعناه، يختلف عن سائر الأيام فى التقويم الزمنى. هذه الدراسة تحدد "يوم العطلة" فى مقابل "يوم العمل"، و "اليوم العادى". وقد اعتادت الحضارة الغربية أن تقابل بين الأسبوع الذى يشمل ستة أيام، وبين يوم الأحد. إلا أن النصوص المقدسة تذكر أن ساعات اليوم العادى تنتهى إلى أحداث معينة فى التاريخ القدسى، يحتفل بها فى مواعيد ثابتة أو متغيرة، وعلى ذلك يمكن اعتبار اليوم العادى بمثابة مرآة تعكس السنة كلها. فناقوس الصباح يحيى بدقاته، مع شروق الشمس ميلاد المسيح.

إن المقابلة، عند الغرب المسيحى، بين اليوم الدينى واليوم الدنيوى، أمر قديم العهد؛ وهى مقابلة لا ترتبط تماماً بالمقابلة بين الحياة الاكليركية، والحياة الدنيوية العادية، حتى لو كان الاكليريكي، سواء كان انساناً عادياً أو نظامياً مسئولاً بنوع خاص عن إقامة القداس فى المواعيد الخاصة به^(١).

ويكفي أن نذكر مؤلف بتراque "حياة العزلة" De Vita Solitaria الذى يبدأ بمقارنة طويلة بين يوم الانسان المشغول، ويوم الانسان المنعزل، فالإنسان "المشتغل" هو من سكان المدينة الذى ينشد المال والمتعة بكل الوسائل المتاحة، وطوال ساعات يومه يرتكب كل الآثام. أما "المنعزل"، فى الريف الهادئ المسالم، فإنه يشغل يومه بالصلاة، والشعر، ونشاطات بسيطة لأوقات الفراغ. هذا النص صريح وكاشف: فهو ليس فقط تعبيراً عن نمط أدبى مقنن، يطبق على سيرة ذاتية (تصف نوعية المعيشة التى يحياها الإنسان)، ولكنها تساعد أيضاً فى فهم أن "الحياة الدينية". التى تنتظمها ساعات الصلاة والعبادة كانت فى ثقافة العصور الوسطى نموذجاً يحتذى به. وقد طال الأمد بهذا النموذج فى الأدب الأوروبى. ومع أن المؤرخين بوجه عام اهتموا البحث فى هذا النموذج عن التطورات التى حدثت فى "الشعور الدينى"، إلا أنه يتبدى لأنظارنا بوضوح شديد فى هذا المجال المقابلة بين ما هو مقدس، وما هو دنيوى.

وفى القرن التاسع عشر، وإلى عصرنا الحاضر، لا يوجد قصور فى النصوص التى يتجلى فى خلالها صدى متواصل، وأحياناً نوع من الحنين إلى الايقاع الدينى القديم الذى تتسم به الحياة اليومية. هذا الحنين قوى، فهو يواجه السمة الزمنية الدنيوية التى تميز

(١) يحس الرجوع إلى المقال الممتاز "Journée chretienne" لإميل بيرتر، واندريه رايبى Emile Bertaud et André Rayez فى :
Le Dictionnaire de spiritualité, t. V 111, 2, Paris, Beauchesne 1974, Col

1 - 1443 ي تلصفتن تلتنلي، ي، قد تلتنكتنك بالكامل إلى پرودانس Prudentius (پرودتيسوس)،
469.

زم فزكو، تز. ال، دور امبرواز Ambrose فى تحديد الطقوس، دور كبير؛ ويحسن ألا ننسى نوتنيل

الحضارة العصرية. ومن المفيد دون شك أن نميز، فيما نشعر به، ونعبر عنه، بأسلوب مرتبك بعض الشيء، الأسف لانقضاء نمط من الحياة تنتظمه الإيقاعات الطبيعية الكبرى، وذكرى المظهر المقدس الذي أضفته الديانات على هذا الإيقاع. ومن المؤكد أن عند بودلير، شاعر المدينة، نظام الحياة الريفية الزراعية القديمة ليس هو الموضوع الذي يأسف عليه، إنما الحياة المقدسة المهملة هي وحدها التي يعيدها إلى الأذهان.

بودلير، وپروذنتيوس

فى مفهوم بودلير، والكثير من معاصريه، أن التنظيم الدينى القديم لمسار الحياة اليومية، والطقوس التى تتخللها لم تزل باقية بقدر كاف كمرجع فى الظروف المضطربة. وحتى فى تطويره الأسلوب الأدبى، أثبت تألفه مع كتاب الصلوات (مثال ذلك فى *Franiscae meae laudes*) (٢)، ومع المؤلفين، الوثنيين والمسيحيين فى العصور اللاتينية المتأخرة (نرى ما الذى بقى له من الكتب التى كانت فى مكتبة أبيه القس؟)، ذلك لأنه بقى مشرباً بعمق بالتقاليد الدينية التى تأتى له فى كثير من المناسبات أن يقلب الأمور بصورة شيطانية، ويعلم عن تعاطفه مع المرتدين والكفار.

وفيما يختص بتنظيم الحياة اليومية نستوقفنى دلالة أولية: ففى يوميات بودلير مذكرات بخصوص "قواعد الصحة"، يحاول فيها أن يعرف قاعدة خاصة بالمعيشة، ووسيلة دفاعية فعالة ضد الاختلال الذى يشعر بأنه يتهدد جسمه وعقله.

والوصفات التى حاول أن يفرضها على نفسه هى ذاتها التى كانت تحكم الحياة الرهبانية، فتفرض طقوساً صباحية ومساوية، وبودلير، الذى سمى نفسه فى أحد أشعاره *Spleen et Ideal* (كآبة، ومثل أعلى)، و "المناسك الردىء" و "المناسك الكمسول" (٣)، وصف لنفسه علاجاً يشمل العمل، والصلاة *Ora et labora* وأضاف (متأثراً بطبيعته التكلف والافراط فى التأنق) "التزين": "حكمة موجزة، وصلاة، وعمل" (٤)، حقاً، إن العمل الذى يتحدث عنه بودلير لا يماثل عن قرب "العمل اليدوى" الذى رس له النساك أنفسهم تبعاً للقواعد القديمة "قانون السيد، قانون القديس بنديكت إلخ" لتركيز أفكارهم، والابتعاد عن غوايات الشيطان وكان لدى بودلير أسباب أكثر تفاهة ليزدى هذه المهمة: ذلك لكى يسدد ما عليه من ديون، ويوفر أسباب المعيشة لجان Jeanne.

(٢) شارل بودلير "الأعمال الكاملة"، 2، Charles Baudelaire, "Oeuvres Completes", vols (O.C), ed. Claude Pichois Paris, Pleiade 1975 - 76. t. 1. P. 61.

(٣) المرجع السابع، الجزء الأول، ص ١٥.

(٤) المرجع السابع، الجزء الأول، ص ٦٧١.

ولكى يتغلب على لياليه الكريهة، ويقطاته العميرة، تراوى له أن فى وسعه الحصول على النجدة إن أحاط كل يوم من أيام العمل ببعض الصلوات، وأن يكون النظام عنده، من الآن فصاعداً "القواعد الدائمة التى تحكم حياته" ! "أصلى كل صباح لله تعالى، مصدر كل قوة وعدالة..." (٥)

وفى مذكرة أخرى، تؤدى صلاة المساء وظيفة الطقوس الدينية، والغرض منها ضمان الحماية ضد الكروب الليلية، والأحلام المخيفة، والتى كانت تنهكه بتكرار حدودها. وتعتبر المذكرة التالية فى يومياته عن هذا الأمل: "مثل الرجل الذى يؤدى صلاة المساء، كممثل القبطان الذى يقيم حراساً حتى يمكنه أن ينام".

ويستخدم بودلير المجاز، فيتصور أنه يقاتل الشيطان الذى يحاصره من جميع الجهات؟ وهى صورة أدت فى العصور الوسطى، وبخاصة فى التقاليد البندكتية إلى نوع من التجمع العسكرى لمجتمعة الرهبان فى أوقات الصلاة والعبادة اليومية، والتشبيه بالحرس هو التشبيه الذى نجده فى ترتيلة Te lucis فى صلاة ليلة الأحد:

"Te lucis ante terminum
Rerum creator, Pòscimus,
ut pro tua. Clementia

Sis praesul et custodia
Procul recedant Somnia
Et noctium phantasmata
Hostemque nostrum comprime,
Ne polluantur copora".

إن الآراء المثيرة الشجن التى أثبتتها بودلير فى يومياته، ولم يكن فى وسعه أن ينفذها تدل على مدى بقاء ذكرى "اليوم المسيحى" حية فى خلد الشاعر، وكم كانت قاعدة مفروضة على النشاطات اليومية، ومؤثرة بقوة على نفسية إنسان يشعر بأن الوقت يتبدد فيما لا طائل من ورائه، وفى كسل وقراخ.

إن "اللوحات الباريسية" فى "زهور الشر" لبودلير هى التى تحمل بكثير من الوضوح الجماليات العصرية (كما عبر عنها بودلير فى مقاله عن كونستانتان جيز Constantin

(٥) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٦٧٣. وتضيف المذكرة: "العمل طول النهار...". "وأداة صلاة جديدة كل مساء".

Gnys رسام الحياة العصرية^(٦). وباستثناء ما جاء فى شعره الاستهلالى "مشهد طبيعى"، لم يخصص بودليير أى نص لأحداث يوم كامل، ولكنه كثيراً ما أثار ذكرى بعض اللحظات الهامة فى سياق اليوم. من ذلك "الصباح"؛ فى "الأوز العراقى" le Cygne، وفى "العجائز السبع"؛ وبخاصة فى "شفق الصباح"؛ والظهر فى "الشمس"؛ والمساء فى "عناق المساء"^(٧)؛ والليلة فى "اللعبة Le Jeu وفى "حلم باريس"، وفى أقسام أخرى من "الزهور"، أشعار مثل "الفجر الروحانى"، و"هارمونية المساء"، أو "آخر النهار"، أشعار تدل دلالة واضحة، من خلال عناوينها على إرادة التعبير بالشعر عن لحظة من اللحظات التى فيها، فى ضوء الفجر المنبثق، ونور النهار الذى يخبو، أحداث لا بد من مواجهتها. ولم يوجه اهتمام كاف إلى حقيقة أن فى هذه الأشعار الرائعة - وهى تعبير عن "إدراك شعورى غنائى" جديد فى ضوء المدينة العصرية، ذكريات اليوم الدينى على غمط "طباقي" دائم، أو بالأحرى "جهير هارموني" غمت عليه وتطورت تصاوير حاضري حدث جدرية قاسية.

ولم يذكر بودليير فى أى من أعماله شاعر القرن الرابع، اللاتينى المسيحى برودنتيوس Prudentius الذى كان مؤلفه Psychomachia قصة رمزية طويلة تصور الصراع الباطنى بين العواطف، والفضائل، والرذائل؛ قصة تصلح مثلاً يحتذى به على مدى العصور، حتى عصر بودليير. ومن الطبيعى أن يكون الشاعر الفرنسى (أى بودليير) قد نسى المصدر الأصيل لأسلوب استخدمه كثيراً ولا بد أنه - فى تجسيده الشخصيات - قد لجأ إلى سوابق أخرى، بدءاً من فرجيل الذى يحتمل أن برودنتيوس قد استند إليه.

ومن المفيد دراسة "كتاب الساعات" Cathemerinon. يقول المؤرخون إن هذه المجموعة التى ينسب فيها "وزن الشعر" إلى هوراس مقصود بها العلماء والدارسون، لاجمهور المؤمنين. فالأشعار الستة الأولى من أشعاره الإثنى عشر تغطى اليوم بأكمله، ولا يمكن تطبيق خطتها تطبيقاً دقيقاً على ساعات الصلاة والعبادة اليومية المقررة عرفاً. والببتان الأوليان مكرسان لساعات الصباح، فهناك أولاً "ترنيمة صباح الديك"؛ وثانياً "ترنيمة الصباح". أما الترتيمتان التاليتان فيقصد بهما أن يرتلا قبل وجبة الإفطار وبعدها، والترتيمتان الأخيرتان، فهما، ترغمان فى "الساعة التى يوقد فيها المصباح"، وسادساً "ترنيمة قبل النوم". ومع أن برودنتيوس لم يكن مؤلفاً كنسياً (إكليريكياً)، فإن بعضاً من أشعاره استخدمت فى كتاب الصلوات.

وفى أشعار الصباح، من نظم برودنتيوس تصريح بحقيقة مؤكدة، هى أن الرب والمسيح

(٦) المرجع السابق، الجزء الأول ص ٦٧٢.

(٧) يضاف إلى ذلك فى Le Spleen de Paris "غسق المساء" بنمط نثرى.

سوف ينتصران؛ ويشير بهما لمجموعة من الرموز تنظم حول تصاوير من النور، وصباح الديك الذى يبدد الظلمات والضباب، ويصحب هذه الرموز تصاوير منمنمة، أو مقولبة لنشاطات تبذل خلال الفترة الأولى من اليوم. ومع ذلك، وبقراءة "شفق الصباح"، ندش من تشابه التصاوير التى يبدو أن بودلير قد اقتبسها من برودنتيوس، واكتفى بتعديل معناها بعناصر مختلفة فى السياق، والتركيب، والتأليف.

١٠ - صدحت نوبة الصباح فى أفنية الشكنات،

٢ - وهب نسيم الصباح على المصابيح.

ويستخدم بودلير صيغة الماضى الناقص (المستمر)، ويتميز بها شعره كله، وتجعله يبدو كحكاية فى لحظة من لحظات الزمان الماضى، مما يجعل الانبثاق المفاجئ أقوى تأثيراً - فى الأبيات ٩ إلى ١١ - من حاضر وأهن، لجو تستشعره بحدة، ولايتأتى لنا أن نستبين خلفه أية سابقة كلاسية أو دينية، إننا يتجلى فيه بعد قدسى جوهرى جديد:

٩ - مثل وجه داعم تمسحه النسائم.

١٠ - والهواء حافل برعشة الأشياء التى تختفى،

١١ - والإنسان مرهق من الكتابة، والمرأة مرهقة من الحب^(٨).

وتتطور أشعار برودنتيوس الصباحية فى حاضر لازمنى، تدعمها فقرات من الكتاب المقدس ترمز إلى بزوغ النهار. ومع ذلك فثمة مقطعات من الترنيمة الثانية يتخذان مظهر اللوحة التى تصور المدينة المستيقظة، نستبين فيها أصداء لما يغدو فيفكر بودلير "نوبة الصباح".

- 36 Haec hora cunctis utilis,
- 37 qua quisque, quod studet, gerat:
- 38 miles, togatus, navita,
- 39 hunc triste raptat classicum,
- 40 mercator hinc ac rusticus
- 41 avara suspirant lucra ...

"الساعة الآن هى المفيدة للجميع، فيها يؤدى كل إنسان واجبات مهنته : الجندى أو المدنى، البهار، العامل، المزارع، أو التاجر".

(٨) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٠٣.

أحدهم يسعى إلى المجد فى الحمامة، وآخر يتبع البوق المشنوم، والتاجر والفلاح يلهثان بجشع طلباً للريح"^(٩).

ويعدد برودنتيوس هذه المهن والأنشطة. وهو لا يقدم وصفاً للحياة العامة، وإنما يقابل بين الجهود غير المجدية التى يبذلها الانسان العادى وبين ما تتسم به المسيحية من بساطة وطهارة. "وبالنسبة لنا، فإننا نجheel الريح، والربا، وفنون البلاغة كلها؛ وقوتنا ليست فى فنون الحرب. إننا لا نعرف إلا إياك، أنت يسوع المسيح"^(١٠). ومن العناصر التى عددها الشاعر اللاتينى، لم يحتفظ بودلير الا بصوت البوق (إن كان يتذكره)، فقد عزل هذا الصوت لكى يبرز قوته التعبيرية، وربطه بقره الحضرى، وهو فناء الثكنة. وكان بودلير منذ نعومة أظفاره على صلة بمهمة الجنرال أوبيك aupick. وكثيراً ما كان يسمع صوت البوق، يصدح نوبة الصباح. ولعلنا نلاحظ بحق أن ما ثبت فى وجدان بودلير هو الطقوس العسكرية، والحياة اليومية، وليس نصوص برودنتيوس. وربما كانت المقابلة بين هذين القصيدين من قبيل الصدفة المحضة. غير أن احتمال المقابلة بينهما تكفيئى للبحث عما تبقى منهما ثابتاً، وما تغير. فمن الأشياء التى تغيرت أن الشاعر لا يستفيد من شيء سوى قوة السلاح، كما كان يفعل المسيحي مؤلف Cathemerinen بل الشاعر إنما يتهم ضعفه الشخصى، فهو "مرهق من الكتابة"، وحين يسمع نوبة اليقظة فى الصباح، فهذا إدراك فظ، إنه حدث شعورى، كسائر الأحداث الشعورية؛ فالشاعر يتلقى هذه الإشارة فحسب، ولا يبتهج لها بالتأكيد، فهى إشارة خاصة بنظام لا شأن له به.. وهو لا يحتمى بأى وعد بالخلاص، ولا يعد نفسه بأن يقضى يومه حسب قانون خاص يتعارض مع قوانين العالم، قانون يضمن له الخلود. وهناك أمر - وهو تلك الإشارة العسكرية التى تعلن عن بزوغ النهار -بقى دوماً كأثر للصورة الدينية الشعرية. وفى هذا نجد تفسيراً وتأكيداً لتعريف بودلير للطابع العصرى "العصرية هى النصف الطارئ العابر للفن، أما النصف الآخر فهو النصف الدائم الذى لا يتغير"^(١١). وفى وسعنا أن نرى ذلك بدرجة أفضل حين نقرأ فى أوائل قصيدته "شفق الصباح":

٣ - تلك هى الساعة التى تلوى فيها قصيدته "شفق الصباح".

٤ - على وساداتها المراهقين السمر.

(٩) برودنتيوس : Cathemerinon liber (كتاب الساعات)، نص أثبتته وترجمه م. لاثارين Par-

is, Belles - Lettres, 1943 ص ٩. وقد اجريت تعديلاً فى الترجمة فى بعض المواضع.

(١٠) شرحه.

(١١) المرجع السابق، الجزء الثانى، ص ٩٩٥.

٥ - وفيها، كمثل العين الدامية التى تختلج وتذبذب.

٦ - يضع المصباح فى ضوء النهار بقعة حمراء.

٧ - وتحاكى الروح، تحت ثقل الجسم الفظ الغليظ.

٨ - صراعات المصباح وضوء النهار^(١٢).

كذلك فإن ترتنيمة برونتيوس الأولى Ad Galli cantum تشير ذكرى أحلام الليل، احتفالاً بزوالها، ولكن فى أبيات ثنائية حانقة، كذلك التى قرأناها منذ هنيهة. ويصف بودلير تواصلها الشرير :

37 Ferunt Vagantes daemona,

38 laetos tenebris noctium,

39 gallo canente exterritos

40 Sparsim timere et cedere,

85 Sat convolutis artubus

86 sensum profunda oblivio

87 pressit, gravavit, obruit

88 vanis vagantem somniis

"يقال إن الشياطين التى تتجول فى ظلمة الليل، وهى مبهتجة، ينتابها الرعب عندما تسمع صباح الديك، فتتفرق هلعاً، وتفر ... وعلى مدى طويل، حين تتلوى أطرافنا وتتعقص، يطفى على روحنا ويشقلها ضرب من النسيان العميق، روحنا التى تهيم على وجهها وراء أحلام لاجدوى منها"^(١٣)

إن صورة الاحلام الشريرة، والأعضاء الملتوية، مدونة بوضوح فى النص اللاتينى. فالشر مقترون بالالتواء. وفى صلاة المساء (الترنيمة السادسة) التى يطرد فيها برونتيوس ما يسميه بودلير "الأحلام الشريرة، للشيطان سحر وهيبة praestigiator، ويظهر فى صورة شعبان ملتو tortuosus serpens: "بعيدة عنا تلك المسوخ التى تبدو لنا وهى تتسكع فى الأحلام ! انصرف أيها الشيطان الساحر، أنت وأحاييلك الخبيثة العنيدة ! ابتعد أيها الشيطان، أيها الشعبان الملتوى، يامن تشير القلوب الوديدة"^(١٤)

(١٢) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٠٣.

(١٣) برونتيوس، المرجع السابق، ص ٥.

(١٤) برونتيوس، المرجع السابق، ص ٣٧، و ١٣٧ - ١٤٥.

وحين يغشى ليل بودليير العاصمة فى "غسق المساء" لا توجد أية حماية دينية تطرد الشياطين، فهى تتجول، هنا وهناك، كما يخشى برودنتيوس، وتغزو المكان:

١١ - وفى هذه الأثناء، شياطين خبيثة،

١٢ - تستيقظ فى الجو متثاقلة، وكأنها من رجال الأعمال،

١٣ - وتطرق، وهى تطير، الأقاريز، والمصاريع. (١٥)

وفى الصباح الباكر، لم تكن الشياطين قد تركت فرانسه المفضلة "المراهقين السمر". وعلى ذلك، فإن فجر الصباح الباكر عند بودليير هو تماماً نقيض "تجلى الإله المنتصر" الذى يتغنى به برودنتيوس فى الترنيمتين الأوليين "الشفق المرتجف فى ثوب وردى وأخضر" (١٦). إنه بجماله الأخاذ لا يعلن إلا عن بدء العمل - قدوم تلك "الساعة المفيدة" التى يرى برودنتيوس أنها الحياة التى لا تعنى الخلاص Hora utilis. ويلجأ بودليير إلى "الساعة المفيدة"، بصورة مجازية، إلى صورة "الأدوات".

٢٧ - باريس الكثيبة، تفرك عينيها،

٢٨ - تتناول أدواتها، فهى شيخ مجتهد (١٧).

وفى "الفجر الروحاني" (القصيد رقم ٤٦ من "زهور الشر") يثير بودليير ذكرى "التجلى الإلهى فى الصباح"، ولكنه هنا يفعل ذلك ليستبدل - بصورة هرطقية - ظهور "الطيف الشمسى للمرأة المحبوبة بالتجلى الإلهى: "أيتها الإلهة المحبوبة، المخلوقة الصافية النقية" (١٨).

وحين يذكر بودليير "المصاييح" أو "الصراعات بين الصباح وضوء النهار" تبدل لأول وهلة حقيقة لاجدال فيها. ومع ذلك فإن قارئ Cathemerinon يعرف أن للمصباح فى تلك القصيدة الدينية مكانة جوهرية. فالمصباح هو اللهب الذى نوقده لإتارة المسكن، ومن ثم فهو من الأشياء الأولى التى تحيط بالوجود البشرى حين كان الانسان يبقى ببوته البدائية. والترنمة الخامسة لقصيدة برودنتيوس Ad incensum lucernai شاهد صحيح على أن قيمة قدسية قد أضفيت على المصباح، وأن المصباح هو بذاته مصدر التنوير المقدس. والمصباح الذى نوقده فى المساء يحل محل ضوء النهار، ويرمز إلى المسيح، الحاضر دوماً،

(١٥) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٩٤.

(١٦) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٠٤.

(١٧) شرحه.

(١٨) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٤٦.

حتى فى الليل. ويشبه المصباح بعمود النور الذى أرشد اليهود عند خروجهم من مصر. والمصباح، داخل الدار، ومن خلال الزجاج الشفاف يمثل السماء كلها. "ترى أى شئ يستحق أن يهديه رعييتك إليك أيها "الأب" فى مستهل الليل، حين يتساقط الندى: إنه الضوء، أئمن العطايا التى تهديها إلينا، الضوء الذى نستطيع بفضلُه أن نرى النعم الأخرى كلها!" (الآيات ١٤٩ - ١٥٣) (١٩).

المصباح الذى يوقد بأيدٍ نقية، هو نهار متصل. المصباح فى ثنائية برودنتيوس البسيطة هو مرة أخرى البرهان على وجود إله يقهر الشر، ويطرد الشياطين. أما بودلير، فإنه يتناول عن قصد، أو بلا وعى هذا الرمز القديم، ولكنه يقلب دلالاته. فما يشغل فى المطرقات فى "غسق المساء" إنما هو "البغاء" (بيت الشعر الخامس عشر) (٢٠). وفى "شفق الصباح" لم يعد المصباح بديلاً عن ضوء النهار، ولكنه خصمه، وذلك فى تناقض لوني تصويري، حيث لا تكون "حمرة" المصباح مجرد لون مضاد، ولكنها "قيمة" مغلقة. وإذا كانت "الروح" فى المقارنة المصاحبة لهذه الصورة تعتبر نظيراً للمصباح، فالجسم "الغليظ الثقيل" لابد أن يتمثل مؤقتاً بالنهار - بمثابة تدعيمها القافية. ويتسم انبعاث الجسم فى الصباح بالعار والتعس. أما الروح فإنها لا تنتصر فى المعركة. ويبدو ما كان مقدساً فى العصور السابقة أنه تأبد فى معنى الشر والذى يتسلط على فكر الشاعر وعلى ذلك تظهر صور الهزيمة والألم والموت أكثر وضوحاً فى أشعاره.

- ١٢ - والسيدات سعيدات، والجفن دأكن،
- ١٤ - والقم مفتوح، مستغرفات فى نفاس بليد،
- ١٥ - والمسكينات، بنهودهن النحيقة الباردة،
- ١٦ - ينفخن حجراتهن، وعلى أصابعهن.
- ١٧ - كانت تلك هى الساعة، فى ثنايا البرد واليؤس،
- ١٨ - وفيها تشتد آلام النساء اللواتي يوشكن على الوضع.
- ١٩ - وكمثل نحيب يقطعه دم مزيد،
- ٢٠ - يمزق الهواء المعتم من بعيد صياح الديك.
- ٢١ - ويحمر يغشاها ضباب يغرق المبانى.
- ٢٢ - والذين يحتضرون فى داخل الملاجئ،
- ٢٣ - يطلقون حشراتهم الأخيرة المتقطعة.

(١٩) برودنتيوس، المرجع السابق ص ٣٠ - ٣١.

(٢٠) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٩٥.

٢٤ - والفجار عاثدون، وقد أضناهم ما فعلوه (٢١).

هذه اللوحة الرائعة لامثيل لها من عدة وجوه. ومع ذلك فإن بعض عناصرها قابلة للمقارنة ببعض أشعار برودنتيوس التي تتجلى وكأنها تمت إلى عالم آخر، يسوده التخطيط، والتجريد، والإسناد الكتابي، وحيوية الصلاة والابتهاال. وفي ظلمات الليل، فى الخارج، يرى برودنتيوس امتداد ساحة الخطيئة، ساحة يسكنها أنماط من الكائنات، يشير إليها بالإصم المفرد النوعى: Fur، اللص؛ Fraus، الغش؛ adulter، الزانى (والزانية)؛ bidoli، الفسق؛ nugator، التاجر. ومع أن بودلير يستهويه النمط والمجاز، فإنه يتجده بفكره صوب الصفة المميزة، أو الغريبة، صوب المخلوقات التى تشكل جمهور بعض أحياء باريس. ولكن يتبغى لنا أن نبين أنه فى حين أن بودلير شديد الحساسية إلى تفاوت الأحياء، فإنه يذكر بصيغة الجمع المجموعات النوعية، وسط الطريق، ويقابل بين النموذج المثالى الأعلى، وبين مالهله كان الواقع الفريد، فى جود يتعذر إبداله. وعباراته الجامعة تعرف بعض الفئات. "نساء المتعة"، و "الفقيرات"، و "نساء ماخضات" و "المحتضرون"، و "الفجار". ونماذجه البشرية أكثر ثراء من نماذج برودنتيوس، ولكنها مجرد نماذج تصنيفية، والعناصر المشتركة واضحة ومتعددة. وهذه النماذج لا تتألف من مجرد سرد لأنواع الآثام. ذلك أن بودلير يتعامل مع كل مظاهر "الزلة" و "التناهى" : الخطيئة، والبؤس، والألم، والموت. هذه القوى الشريرة المنحوسة تشغل المشهد الصباحى فى اللوحة الباريسية، فى حين يدعى برودنتيوس سقوط مملكة الخطيئة الليلية. فالأبيات أرقام ٤ ، ٨ فى التريئة الثانية تشهد بزوال كل الشرور التى يمكن أن تستفيد من حماية الظلام. وتتناول الأبيات ٨٩ - ٩٢ مرة ثانية صورة أوصال العاهر المكسورة، وتتباين فى تماثل المعركة التى تقوم بين يعقوب والملاك، وينتصر فيها الإله.

89 Erit tamen beator,

90 intemperans membrum cui

91 luctando claudum et tabidum

92 dies oborta invenerit

"ومع ذلك فإن ذلك الذى يجد أوصاله الداعرة عند بزوغ النهار متكسرة، واهنة، من النضال إنسان أسعد من غيره" (٢٢).

وهزيمة يعقوب هى النظير لنصر إلهى. أما الهزيمة المسجلة فى "اللوحة الباريسية" فإنها،

(٢١) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٢٢) برودنتيوس، المرجع السابق، ص ١١.

على العكس لا نظير لها. إنها مجرد خزي وانحطاط. ولم يحدث شيء من ضروب التهذئة التي تادت بها صلاة المساء عند برودنتيوس، والتي توقعها بودلير في "غسق المساء". وفي الترنيمة السادسة Hymnus ante somnum نقرأ :

- 9 Fluxit labor diei
- 10 redit et quietis hora
- 11 blandus sopor vicissim
- 12 Fessos relaxat artus.

- 13 Mens aestuans procellis
- 11 curisque sauciata
- 12 totis bibit medullis
- 13 obliviale poculum.

- 14 Serpit per omne corpus
- 15 Lethea vis, nec ullum
- 16 miseris doloris aegri
- 17 patitur manere sensum

- 18 Lex haec data est caducis
- 19 Deo jubente membris,
- 20 ut temperet laborem
- 21 medicabilis voluptas.

ويبسط برودنتيوس الصورة المهدئة للنوم الذي يشفى متاعب اليوم وآلامه. هذه الصورة عامة، ولم يكن برودنتيوس بالتأكيد أول من ابتدعها، ولكنه يعبر عنها بقوة شعرية حقيقية: "انقضى عمل اليوم، وأقبلت ساعة الراحة، والنوم المهدئ الذي يرخي بدوره الأوصال المتعبة. والروح التي تثيرها العواصف، الروح المحرومة من الهموم والشاغل تشرب حتى ترتوي من كأس النسيان. وهكذا ففى الجسم كله ينساب نهر "الليثيا" Lethea القوي الذي يطرد كل إحساس بالألم فى قلوب الرجال التاعسين. إن أوصالنا الفانية، تلقت

بأمر الله سنة تقضى بأن اللذة الصحية المناسبة تشفيها من متاعبنا" (٢٣). وفى "غسق المساء" يبدأ بودليр بهذا الشعور بالشفاء المرجو:
٧ - إنه المساء الذى .

٨ - يهدئ الأرواح التى يضئها ألم مبرح.

٩ - العالم المشاهر الذى تثقل جبهته،

١٠ - والعامل المنحنى الذى يعود إلى قراشه (٢٤).

غير أنه ليس فى قدرة الليل والنوم الشفاء من الآلام، إلا لأولئك الذين يستطيعون أن يقولوا فى آخر اليوم: "لقد اشتغلنا!". فالليل عند بودلير، كما رأينا لابلث أن يمتلئ بالشياطين، والعاهرات، واللصوص. فالألم، والموت يتغلبان. وصورة المحتضرين، صورة المستشفى، وهى بناء "عصرى" طوره العلم، والبر والإحسان فى القرن التاسع عشر، تشهد بانعدام، أو عدم فاعلية الصلوات والأدعية الحامية :

٣١ - تلك هى الساعة التى تشتد فيها آلام المرضى!

٣٢ - فالليل المظلم يأخذ بتلابيبهم، فينهون.

٣٣ - قدرهم، ويضون إلى الهاوية،

٣٤ - وتمتلى المستشفى بأنفاسهم (٢٥).

ترى ما الفرق بين الليل "المحى" عند الشاعر اللاتينى المسيحى، والليل غير المحى الذى يغشى العاصمة الحديثة؟ إن المرض والموت لا يعرفان حدوداً لليل والنهار؟ فموتى الليل يعقبهم المحتضرون بالنهار ... (البیت) (٢٥).

إن لصباح الديك فى "شفق الصباح" القيمة الواقعية نفسها التى يدرکها الإنسان لنوبة الصباح العسكرية، وكان للضاحية الباريسية، الأثيرة عند بودلير مظهر شبيه بالريف، ولم تكن الديوك الحية نادرة بالأسواق. ومع ذلك يبدو من غير المحتمل أن يظهر الديك فى "شفق الصباح" عند بودلير إلا لکی يضى عليه لمسة موسيقية جميلة وجديدة. معنى ذلك أيضاً أنه عنصر "تصويرى رائع" ينكر صلته بالطقوس الدينية القديمة. فالواقع أنه فى كل الطقوس الدينية المسيحية، وليس فقط فى أعمال بروونتيسوس. كان طلوع النهار يتسم بصباح الديك. فهل ذكر بودلير ذلك صراحة؟ لا أهمية لذلك؛ إنما يكفى أن نوصده تأتى بعناصر واضحة تتيج مجالاً للمقارنة.

(٢٣) بروونتيسوس، المرجع السابق، ص ٣٢ - ٣٣.

(٢٤) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٩٤.

(٢٥) المرجع السابق، الجزء الأول، ص ٩٥.

وصباح الديك عند برودنتيوس عبارة عن نقطة بداية، "عتبة"، وتألفه يماثل الضوء في طبيعته، وهو العلامة الحية لليقظة. ومن ثم فإن برودنتيوس، في ترنيته الأولى يقترح من فوره تماشياً مع مجيء المسيح excitator mentium (البسيت الثالث) "مورقظ الأرواح" (٢٦). فديك الصباح رمز لحدث مقدس. وعلى العكس من ذلك صباح الديك الباريسي فإنه لا يحمل البتة أي ضياء: إنه يمزق "جوا معتماً". و"التمزيق" في السياق البودليري يتضمن الهجوم، والألم، والصراع. ولا يبقى شيء من الهالة التي تتسم بها "عتبة" يعبرها نور الصباح. وصباح الديك بمقابله بالشهيق الذي يقطعه دم مزبد يشابه بعض الشيء "الحشرة الأخيرة" التي تصدر ممن يحتضرون. فصباح الديك، وهو لا يدل على ثغرة فاصلة بين مملكة الشر المظلم وبين الخير المنير يهيئ الانتقال إلى المعاناة في اليوم الجديد، أو بعبارة أفضل استمرار المعاناة الليلية. والنحيب والشكوى حلا محل أنشودة النصر. وإذا كان "الدم المزبد" يمكن للحظة أن يجعلنا نفكر في التضحية، فهي تضحية خالية من أية قوة قدسية حققة، دون وعد بالخلاص. ونحن هنا نتعامل بالأكثر مع حدث ذاتي طارئ، كاليقظة، مع مقومات مختلفة التقدير لجو دنيوي متعدد الأصوات كما تعبه حساسية مفرطة. وباريس المظلمة، في المجاز الختامي للقصيدة هي التي تستيقظ. وظلام الليل لم يتبدد، إنه يشكل مادة للحياة الحضرية الجماعية الهكبرى في الساعة الأولى من حركتها النشيطة وربما لساعات النهار الباقية، لقد ضاعت قوة الحرس المقدس الذي يبدد الظلمات، ويطرده الشياطين التي تجول وتنتشر في جو النهار كله. ولكن إذا كان نهار المدينة الكبيرة "البودليرية" يغشاها الضباب، والأحلام، والظلال، فذلك على الأرجح لأن الشاعر لم يفقد تماماً ذكرى الطقوس التي تنغيا تعزيز وضع البشر، وحماية المؤمنين من غارات الكلمات الخارجية، حتى إن الشفق الذي يرسم صورته يبقى بأسلوب التضاد والانعكاس تابعا لساعات الصلاة اليومية القديمة ووظيفتها الخاصة بالتعزيز والتي لم تعد ذات جدوى. ويمتد "المنظر الطبيعي"، الشعور الاستهلاكي البرنامجي للوحات الباريسية، تمتد تحت أنظار الشاعر، وهو متمكن على نافذة سقيفته، وسط دورة اليوم، ودورة الفصول. وفي المدينة الحديثة، تمتد أمام نظريه أجراس الكنائس، والمدائح، وهي صور رمزية لنظام اليوم الديني القديم، والحركة الصناعية الحديثة تتجاوز بكيفية متأنية ذات دلالة :

٦ - [...] أرى المشغل الذي يغنى ويثرثر،

(٢٦) برودنتيوس، المرجع السابق، ص ٤.

٧ - والمداخن والأجراس، أعمدة المدينة،

٨ - والسموات الشاسعة التي تنير أحلام الأبدية.

وعقب هذا المنظر الصباحي، منظر المساء، حيث الصور حافلة بالذكريات المقدسة، فيها النجوم، والسموات الزرقاء، والمصباح مخفية، محتجبة بأنوار الفحم التي ترتفع من العاصمة. والمقارنة واضحة بالكامل بين الأدخنة السوداء في جو الحضارة العصرية، و"الترانيم الاحتفالية" التي تطلقها صلصلة الأجراس. على أن الشاعر في هذا العالم، عالم الصراع حيث يزاحم واقع العمل الدنيوي التنظيم القدسي للوجود حتى يكاد يتغلب عليه، هذا الشاعر لم يفقد ذكرى الحياة القدسية. إنه يقارن نفسه بالمتعلمين، أولئك المتعلمين في عصر آخر، وانغمسوا في متجارة مريبة باستخدامهم علامات علوية. ومشروعه المعلن عنه هو مشروع الناسك، ورغبته هي أن يبني لنفسه خلية لوجود منعزل.

١٤ - وعندما يأتي الشتاء بثلوجه الرتيبة،

١٥ - أغلق الأبواب والنوافذ في كل الأنحاء.

١٦ - لكي أبني في الليل قصوري الفاخرة (٢٧).

إن القاعدة لهذه الحياة، حياة النسك والزهد، هي قاعدة الحلم الخلاق، ولم تعد الصفة القدسية مبرراً لها، ولكنها صفة الفن التي يعتمد فيها الشاعر على إرادته. هذه الإرادة، في نطاق الخيال لا تخشى منافسة الإرادة الإلهية، كما يصفها "سفر التكوين". والفنان الذي يستخرج "شمساً" من قلبه يجدد العهد "الكوزمولوجي".

شكل اليوم في القرن التاسع عشر. أمثلة لاستمرار هذا الشكل

ليس من شك في أنه عند دراسة التحولات الثقافية في تنظيم اليوم لابد أن نصادف تلك الظاهرة التي تجلت في الاستجابة لعدد كبير من العقول التي تجعل العلم والصناعة مسيطرين على العالم (وصورته) : وتحول إلى الجماليات وإلى الفن القيم المقدسة التي كانت مقترنة من قبل بالمعتقدات الدينية. ولاشك كذلك في أنه من المفيد إثبات أنه منذ بداية ثورة كوبرنيكوس، اتخذ طلوع النهار وهبوط الليل معنى نسبياً وآلياً، أضعف على الأقل التفسيرات الرمزية الكبرى لفترات اليوم.

وإننا لنعرف كيف استغل الأدب الحديث موضوع "شكل اليوم في الاطار الزمني" (الزمن الذي تسطع فيه أشعة الشمس) الذي كان سائداً في العروض الأرسطي (نسبة لأرسطو) في التراجم، والذي التزمه العصر الكلاسي في فرنسا. إنه عنصر تفصيلي بنوي كان قصاصو القرن العشرين يرجعون إليه بالحاج. ولنا أن نذكر من بين هذه الأعمال الرائعة "اوليسس" Ulysses لجيمس جويس James Joyce، و "مسز دالوي" Mes Dallo -

loway لفرجينيا، ودف Virginia Woolf، و "موت فرجيل" The Death of Virgil لهرمان بروك Hermann Broch، "يوم فى حياة إيفان دنيسوفتش A Day in the Life of Ivan Denisovich لسولزنيتس Solzhenitsyn بالإضافة إلى عدد كبير من الأفلام. وليس المهم اعداد قائمة شاملة فى هذا الخصوص، بل يكفى أن نذكر أن شكل اليوم، لأسباب لا تمت كلها إلى الذاكرة الثقافية، يعبر، بصورة غير متوقعة غالباً عن عودة إلى الطابع القدسى.

ولا بد من الاعتراف، وبخاصة لدى الشعراء، بالأمانة أو الخنين الذى يجذبهم إلى التقاليد الدينية. كتب هيو أودين W.H. Auden "درع أخيلوس ١٩٥٥ Horae ca-nonicae بجرأة أكثر وصدق أقل مما فعلت مارى نويل marie Noël فى فرنسا. ولكننا يبعث على مزيد من الدهشة أن نرى كتاباً ليس لأعمالهم صلة قريبة بالعالم القدسى يهتمون بالشكل الأدبى العصرى، ومن ثم يجددون (ولو بصورة ذهنية) صلتهم بالنظام الدينى الذى حدد الإيقاعات الزمنية للمجتمع، وفرض شعائره على من يؤدى فروض عقيدته. كتب "بول فاليرى" فى "كراسة" لعام ١٩٤٣ مردداً فكرة قديمة بالنسبة له : لم لا تكون الرواية سجلاً ليوم من أيام شخص ما؟. ولعل هذا يكون سلسلة غير متناسقة، ومع ذلك فهى سلسلة من بذائل اللحظات والمراحل المختلفة التى تشكل - فى رأى ما - ومن وقت إلى آخر - يوماً من أيامنا يتعين دراسته أولاً بصورة مجردة (٢٨).

وفى فقرة كتبها فاليرى فى عام ١٩٣٦ تكلم عن ابداعات الكنيسة، لكى يعرفها لصالح دراسة فكرية لاصلة لها بأية عقيدة صحيحة (أورثوكسية).

"المجد للكنيسة"

ابتكاراتها رائعة - (كمبدأ) ذات قيمة عامة شاملة
بالنسبة لتكوين العقول. دراسة كاملة "نفسية"

تجربى على ابتكاراتها

لقد ابدعت شعائر - بواقيت عقلية

وكتاب الصلوات اليومية فكرة رائعة

و"التأمل" فى ساعة محددة

واليوم منقسم بنظام. ولم يهمل الليل

لقد فهم قيمة الصباح الباكر (٢٩).

(٢٨) بول فاليرى Cahiers، الناشر جوديث وينسون، جزآن، باريس، پلياد Pléiade ١٩٧٣،

١٩٧٤، الجزء الثانى، ص ١٣٥٥.

(٢٩) Cahiers، الجزء الأول، ص ٣٦٩.

والواقع أن المشروع الأولى لـ "پارك الصغير" Jeune Parque تشكل بمثابة "علم النفس الفيزيولوجي على مدى يوم كامل" (١٩١٣). واشتغل فاليري حتى آخر عمره في تأليف أربع وعشرين قصيدة نثرية أبجدية alphabet تستهذفرتها التوافق مع تعاقب ساعات يوم كامل. إنه يوم دنيوى قاماً، ولكنه ينتهى بنشوة استغفامية، يجتمع فيها العنصر القدسى مع نقيضه.
"سعت الرأس zenith

فى قلب الليل البهيم.

الماء العميق فى هذه الساعة، فى العالم كله هادئ للغاية، وماء الأشياء فى النفوس شديد الشفافية، كفترة زمنية صافية، يتسنى معها للانسان أن يلحظ "ذلك" الذى يحلم به.

ولكن ليس هناك إلا ما هو كائن، ولا شىء غيره، لاشىء سوى الموجود الذى يسيل بانتظام (٣٠) [٢٠٠].

وما أن يشرع المرء فى الاستشهاد بشاعر من الشعراء، حتى يتبدى لحاظه أسماء أخرى، منها: سان جون پيرس Saint - John Perse، ويونفوى Bonnefoy وچاكوتيت Jaccottet فى المجال الفرنسى وحده. وإذا كان هؤلاء يلجأون هم أيضاً إلى "شكل اليوم"، فليس ذلك بالتأكيد استجابة للخواطر نفسها التى تشغل بال فاليري. ومع ذلك أعتقد أن فى الامكان أن نتبين بوجه عام سمة مشتركة تتعلق بشكل اليوم، وتستند إلى التضاد بين ما هو مقدس وما هو دنيوى.

إن وقت النهار، وما هو مقدس متصلان أحدهما بالآخر اتصال المادة بالشكل. وإذا كان القدس والدنيوى بشكلان بنية مغايرة، كما يؤكد علماء الأنثروبولوجيا، فأى تمثيل رمزى يمكن تخيله أحسن من يوم (يوم عيد لاهياء ذكرى) يقف وحده فى سياق أيام متتابعة، أو لحظة تبرز فى غضون ساعات متعاقبة؟ كثيراً ما لاحظنا أن انبثاق الإضاءة فجأة هو التجلى الأول لما هو قدسى (الذى يتطلب للحال أن يتحدد بالكتابة، أو بتمثال، أو بقاعدة، الخ). إن خيط الزمن اليومى ينسج على نطاق واسع لحمة الضوء والظل، ويتجزأ النسيج إلى ساعات (كانت تجليات أنثوية فى التشخيصات المتأخرة التى أجازها التاريخ القديم). ثم إن هذا النسيج هو أيضاً الخلفية التى تستند إليها لحظة من لحظات الحقيقة، فيأشراقها أو فى كربها، واستقبال هذه اللحظة من لحظات الحقيقة، والسماح لها بأن تعبر عن نفسها: وكان هذا هو مهمة الشعر، كانت تلك مهمة فى عالم دنيوى، تتولى حراسة العالم القدسى.

مسألة الكأس المقدسة

بقلم : آدولف موشج Adolf Muschg

لا ينبغي أن يكون المرء متخصصاً في التاريخ العقائدي أو في علم الرمزيات لكي يخفض نفسه للتغيير والتشعب البديعين في معنى الكأس المقدسة، فهذا الرعاة الغريب بدون مشاكل مصطليفاً بالتعاليم ذات الأسرار منذ أواخر القرن الثاني عشر وحتى نهاية القرن الثالث عشر - قد انتسب بكل مجد وبها عن طريق الاسطورة قبل أن يختفى في غياهب القموض حتى أعاده فاجنر (بارسينال) إلى النور ثانية عندما رسم منه خلاصاً من العانة التي صدرت من دنيا شوبنهور.

تعاليم الكأس : حسب ما جاء بأساطير العصور الوسطى والتي اقتبسها روبرت دي برون حوالى عام ١٩٩٠ من الأناجيل الابوكريفية (غير القانونية)، فإن جوزيف أوف أرماتيا الثرى كان من أوائل المؤمنين بالكأس، وكان قد زعم بأنه قد استخدم إناء العشاء الأخير ليستلم ومن يسوع المصلوب قبل توجيه الاتهام بأنه مالك للقبور وأنه سرق جسد المسيح، وكان مما يغريه ظهور المسيح المقام من الأموات، الذى بدأ معه بالدخول إلى ذبيحة القديس الالهى وأطعمه بطريقة غير مألوفة، وهى أن تأتي حمامة كل يوم وتضع القربان في الاناء المقدس، وبعد أن أطلق سراح جوزيف ونفاه الامبراطور ثيسباسيان هرب إلى ما وراء البحار إلى المجلنرا حيث أسس كنيسة الكأس المقدسة في جلاستونبرى، وكرسها للعدراء مريم.

وقد جمعت الطقوس الدينية اثنا عشر تلميذاً حول مائدة مشابهة لمائدة العشاء الأخير، وقد احتلت سمكة كبيرة مكان السيد المسيح ولكن المقعد الثالث عشر وهو الخاص بيهودا

ترجمة : صابر مريدنان

الحائن ترك خالياً، ومن مجموعة هذه الأساطير تولدت قصة أخرى وثالثة كتبت وسطرت في مجتمع البلاط الملكي، حيث استبدل رفاق الملك آرثر موضوع الكأس المقدسة مكان البيرة التي تم تقديمها.

وقد تم وضعها في قلعة حصينة حيث اكتسب الاتاء أبعاداً جديدة تخطت حدود طبوغرافيا مغامرات الفروسية بمنحها شعوراً روحياً أعمق. وقام "كريتيان دى تروى" بجعل طبيعة الاتاء كتنكار مقدس ثانوى، وموضوع البحث في مسألة الكأس المقدسة في وسط قصته عن الكأس والتي لم تكتمل. وقد قدمت كأساً غريبة للملك المعتل "فيشر" ولكنها ليست كافية لتضع حداً لمعاناته لأن خلاصة يتطلب تدخل شخص يمكنه أن يسأل السؤال الصحيح، فأصبحت القصة عندئذ تهتم بهرسيثال: ذلك الفارس الشارد التي لم تتدخل عنه النعمة الالهية، وهكذا أصبحت قصة بحثه قصة حياته كلها، وقد قام كتيبة كلونى الذين كتبوا "قصة البحث عن الكأس المقدسة" ومن تبعهم بتقديم ثلاث روايات عن هذه المسألة مع تأكيد أقوى وأعمق على الرمزية، ففي معرض تقديس الكأس يقدمون صورة لمحبة أرضية مثالية، تغذيها تقاليد وتعاليم شرقية اسلامية لاسيما المذاهب الصوفية، وهكذا فإن مريم وهى أنا التجسد الإلهي ترتبط بشخصيتها مادياً بالكأس ذلك لكى يتم استدعاء الذين ينشغلون بمسألة البحث ليخدموا العذراء الطاهرة وهى فى نفس الوقت والدة الإله.

ولكن الفكر الشرقى عن الكأس لا يزال باقياً بأن لها الفردوس المفقود أصلاً، وفردوساً مسترداً مستقبلاً، ففي المشرق ينبغى أن نعيد ملاذها الأخير، وفى حوالى عام ١٧٢٠ وصف البرشت فون شارفنبيرج قلعة الكأس بدقة بالغة حتى أن علماء الآثار اعتقدوا أنهم وجدوها فى بلاد الفرس على جبل "شيز"، المقدس حيث ولد زرادشت وحيث بنى خوسرو الثانى قصرأ على شكل متاهة هندسية فى القرن السابع.

وهكذا فإن الكأس تتوهج فى ضوء النار المقدسة التى تسرى من المازدية إلى المانوية فى القرن الأول امتداداً للكاثارية فى العصور الوسطى. وفى الواقع كان الكاثاريون يؤمنون بأن العمل الخلاصى للمسيح لم يستكمل وأن الخطيئة الأصلية لم تكن أكثر من موت روحى وبذلك تكون مهمة الانسان أن يجد وسيلة تطهيرية تؤدى إلى النور الإلهي السامى. وقد شهدت نفس الحقبة ازدهار ثقافة راقية فى مقاطعات "بروفنس ولا نجدوك" والتي رفعت من تقوى "كاثار" ومن فن الحياة الراقية الذى تميز بقبلة الترحيب الدينية والعناق الأخوي، وقد قامت الكنيسة الرومانية بإيعاز من التاج الفرنسى بالمناداة بشعار الصليب ضد اليدعة الكاثارية، وصدرت طبعات جديدة للأسطورة باختفاء الكأس عند جبل مونتسيبور بعد وضعه فى وسط الصراع الظالم الذى عاشه مجتمع المؤمنين.

إذن فما هي الكأس؟ إنها إناء ساحرات أوروبا القديمة، وهي إناء المزج الاغريقي، وهي القدح الذي شرب منه أتباع اليوسيس عند شروعه في الدخول إلى الأسرار، وهو ثدى الأم الذي لا ينفذ، وهي كأس السماء المقلوبة التي تعرضه أديمها فوقها، وهي كأس استحالة خبز القربان وخمره إلى جسد المسيح ودمه، والتي تستوعب دم المخلص، وهي القداس الإلهي والقداس التجديفي، وهي تابوت جسد الرب التي تطير فوقه الحمامة، وهي المدفن الذي ينبعث منه الطائر الخرافي بعد الموت حرقاً من أشلاته رماداً، إنها الرحم الطاهر للعدراء مريم والرحم الفياض الذي ينجب نساء العالم، وهي الأساس الذي ينهل منه المنعم عليهم ماء الشباب الخالد وهي المائدة التي تنتظر إعداد الكلمة السحرية، وهي تحمل جوهر الروح وزيد المسكر، وهي البوتقة المسكونية التي يمكن للإنسان أن يرسم كيانه ويسعى إلى خلاصه، ويجد فردوسه، وهي مزيج مركب يوحى بأنها هي الوحيدة ولا مثيل لها وهي كل شيء وهي الخلاص.

ويحددها "ولفرام فون إشنباخ" بأنها "الشيء المدرك بالحواس"، ويمكنه الحديث عن "اللامدرك" حيث أن المتناقضات المنطقية تلتقي وتجب بعضها بعضاً، وهي التي تعين طريقها ظلمنا على علم بمشاعر قدرنا ومصيرنا النهائي بأن: "هناك شيء اسمه الكأس يمنح كل البركات"، فالإيمان والهرطقة يسيران جنباً إلى جنب بكل ما في هذا المعنى من إتساع تماماً مثل السعادة في البحث والباس الذي تثيره فهما مرتبطان ببعضهما، والكأس تجدد شرف المرأة كما تويجه في نفس الوقت، فهي تشع ضوء العالم مهما ظل مخبوءاً، فرسالتها عالمية، ولكن الأتباع نادرون، والمختارون فقط هم الأوصياء عليها، فالكأس تنقل الانجيل الصحيح الصادق، والأخبار السارة ولكن الكنيسة لا يمكنها سماعها، ولا تريد أن تعرفها، فهي تؤكد حكمة الوثنيين ولكن لا أحد يمكن أن يراها مالم يتعمد، إذن فما هي الكأس لتكون كل هذه الأمور مجتمعة؟

فبالنسبة لبارسيفال ولفرام فون إشنباخ فإن الشيء المادي هو الضخمة، فهي تحمل أسما - مكتوباً بخط لا تثنى ردىء - مبهماً كذاته :

الاغتراب الساقط، فهل هذا يعنى الحجر الساقط من السماء، المتجانس مع الشهب، أو ذو صلة بالكعبة في مكة؟ فإن الناسك "تريفيريستنت" يعلم ابن أخيه "بيرسيفال" أن الحجر وهو من الزمرد انفصل عن "تاج" لوسيفر "أثناء صراعه مع الله قبل أن تخلعه الملائكة على الأرض وتقيمها للحفاظ على البشر، فالكأس وهو آخر أثر من آثار قداسة إبليس : كان وصفاً ضعيفاً للأصل الذي فنده ودحضه "تريفيريستنت" نفسه قبل "بيرسيفال"، منادياً بالبحث عن الكأس، وابتعد بدوره متراجعاً فهل "الحجر المرتد" هو حقاً الحجر الساقط،

حجراً لا معنى له، حجراً كيميائياً بالنسبة للعلماء عديم المغزى ذلك لأنه يخدع العين غير المدربة أو المجربة، يتشابه عندئذ مع الحجر الذى ذكره الكتاب المقدس والذي رفضه البنائون، وذلك قبل أن يصنع منه المهندس القدير "حجر الزاوية للكنوت الله؟ أم يا ترى هو حجر الاغتراب والمنفى؟ وهكذا فإن هذه الكلمة اللاتينية وهي تتحدث لغة القبلانية^(١) والحجر سيكون هو الشيشينا، أى الشكل الالهى الباطنى والمطروء من جنة عدن مع آدم والمجبر على الطواف معه فى هذا العالم حتى يعيده نور الحكمة ثانية إلى جنة عدن.

ويؤكد "ولفارم فون اشنباخ" أن لديه التفسير المنطقى للكأس ليس من "كريثيان دى تروى" ولكن من "بروفنسال تروبادور والمسمى بـ "كيوت"، والذي حصل عليه من "طليطلة" من مصدر عربى كتبه عالم فلكى يهودى يدعى "فليجتانس"، فهذه جولة مشوقة، عندما نتصور أن اليهودى يمثل القبلانية، وعالم فلكى عربى، وطليطلة مدرسة الكيميائيين و "كيوت" الهرطوق الكاثارى.

والانسان ذو الأذن المدربة يستطيع سماع كل هذه المصادر تهمس وتتمتم فى "بارسيغال" ولكن كلها تسخر منه لو حاول أن يوجه نفسه توجيهاً منظماً باتباع صحتها، ولكى ينهى الأمر فقد يعمل هنا اعتباراً - بدون أدنى ضمانات - سيراً مع غالبية الاختصاصيين لرأى ولفرام فون اشنباخ بأن سلسلة نسب "كيوت" هى من ابتكار الكاتب، ودفاع شاعر تقدم جسارته بلا شك مبرراً لحماية نفسه من أى سلطة، كما يتخذ أيضاً ملاذاً من أمية الفارس، ألا وهو : "إننى لا أعرف حرفاً واحداً" ونحن فقط الأكثر دهشة عندما نرى أن كأسه هو أكثر من أى شيء آخر دعماً للأخلاق، وسيلة تظهر عليها أسماء المختارين، وهكذا فإنه يجب أن يكونوا قادرين على القراءة لكى يعرفوا ما ينتظرهم، فهذه الدراسة ليست هو الكأس فى ذاته ولكنه كقانون أو دعم لثقافة مركبة، تلك التى تحررت من أعمال الفن الا وهو بارسيغال، وهذا العمل الرئيسى الذى هو أكثر من معادلة كيميائية هى إحدى الآداب العظمى، دوت فى بداية القرن الثالث عشر، دونها تابع من أتباع أقلبيات النبلاء فى لهجة ألمانية متوسطة فى فرانكونيا الشرقية، ولأنها كانت متوارية فى هذه اللغة فقد صانتها وحفظتها كلها فى رونتها الأصلية، إذن فما يؤدى بنا إلى أن نثيرها بأن نجعل أنفسنا ننساق إلى مختلف توجهاتها هو الاهتمام البشرى المتزايد نحو الإيجاز الممكن وليس الاهتمام بالانسان الذى لا يوجد، ولكن بالرجل والمرأة، بالتعب المستمر والغموض المفيد للتوارث فى كل جنس من الأجناس، وهو اهتمام أيضاً من أجل هدوء وصفاء "ولفرام"، وبالكاد ظلال اليأس الذى هو يسمح له أن يرفرف فوق هذه التمزقات الأصلية بعيداً عن الإنسانية.

(١) لغة القبلانية هى لغة سرية عند أخبار اليهود مبنية على تفسير الكتاب المقدس تفسيراً صوفياً.

ضحك ولفرام :

الضحك والألم أمران مختلطان منذ البداية، منذ لحظة ميلاد "بيرسيغال"، وقد حملت "هيرتسلويد" بأنها سوف تلد "تنينا" وأنه سوف يشوهها ويمسخها ولكن ما ولدته فعلاً كان طفلاً صحيح الجسم وشبابه ونضارته لا ينبغي إخفاؤها تحت ورقة التين رمز التواضع والمسكنة، يستطيع آدم الصغير أن يتبختر فى عريه، وأن تحتفل به النساء كفتنة سعيدة الحظ، وهذا الحظ السعيد لم يجلبه والد الطفل بالطبع، وهجر أمه عندما حبلى لتموت فى المشرق، حيث ترك زوجة ثانية، أو لعلها الأولى؟ إنها ملكة وثنية وطفله (فيرفتس)، وليس من العجيب أن "هيرتسلويد" أرادت الاحتفاظ بأبنها وتصونه من كل ما يمت بالفروسية بصلة، وأن تربيته فى عزلة، ولكن كلماتها قد غررت بهذه النية ودمرت الفردوس العذرى، وقد وصفت إلهها بأنه الضوء النقى الطاهر لإبنتها المعبود، ففى أول ظهور براق لتيهه فى الغاية تخيل الطفل نفسه أنه فى محضر الله، فعلاً، كان فارساً ولكن هذه الصورة المتدنية لله كانت كافية لتستقطبه بشكل لا يقاوم نحو الكون ذى الخليقة الساقطة، وتحت الوهم بأن سخریات العالم سوف تعيد طفلها بسرعة فإن الأم قد جعلته يتنكر فى شكل أحق أبله، فى خدعة يائسة.

ويرحل "بيرسيغال" دون أن يلاحظ أن الشخص الذى يتركه خلفه له قلب محطم، أمره رهيب عجيب، بشكل مبالغ فيه والطريقة التى يتبعها حرفياً عن نصيحة أمه الغريبة، ومن أول امرأة يلتقى بها عند حافة النهر ينتزع قبلة، وينتزع خاتمها وكذلك يفك أزار رداؤها، ولعل القارئ الفطن قد يعى خطورة هذا المشهد : إنه اغتصاب حتى ولو يتعامل "ولفرام" معه بصورة متوارية بحيث يستطيع "بيرسيغال" بعد ذلك إظهار براءة السيدة، أما فيما يختص بحربة الخنزير التى يقتل "بيرسيغال" بها الفارس الأحمر الذى يشتهى درعه وحصانه فهذا سلاح غريب وتافه تماماً، فبالنسبة لجريمة القتل هذه فإن الساذج الأبله مذنب مرة أخرى فى عيون هذا العالم من الغريباء، وعليه أن يكفر عن أشياء كثيرة قبل أن يصبح هو نفسه الفارس الأحمر التى تخدمه أغلبية جواده كرداء يرتديه، وعلى الرغم من كل هذا فإن ضحك المرأة ترحب به ثانية فى بلاط الملك آرثر، وهذا الضحك ليس استهزاء، ولكنه نعمة ممنوحة له، فالسيدة "كونوار" التى لم تضحك أبداً تفعل هذا لأول مرة عندما تراه، ويعاقبها المارشال لأنه كان ينقصها السلوك السوى، ولكن "بيرسيغال" يشعر أنه عمن لها للغاية حتى أنه يرسل الفارس تلو الآخر - من الذين نالت منهم الهزيمة - إلى السيدة التى ضحككت وذلك من أجل أن ترد إليهم الحياة التى فقدوها، وهذا الإصلاح لكل خطأ والذى بفضله

يرى البطل فى كل مرة نفسه أكثر وضوحاً - قد يعتبر شخصاً يقتدى به فى تقدمه وعلوه وكذلك تقدم القصة ورفعتها. وفى سلسلة هذه الاختلافات المتهورة وأيضاً المليئة بالفكاهة، فإننا نجد كثيراً من الموضوعات المألوفة عن التاريخ المقدس، فلعل "برسيقال" المولود على وجه التقريب من عذراء، بعد أن شب وترعرع على وجه التقريب فى الفردوس، يسقط من نوره ورأساً إلى عالم الخطايا المعينة، الذى يستبقى له حتى فى الحالات الخرجة ضحك الرواية العاطفية - تلتف "وجه التقريب" هذا ويغفرها.

ويطوف "برسيقال" - وفى قدميه نعال من جلد عجول - العالم الفسيح والذى يستقبله فقط "على وجه التقريب" ضحك السيدة الذى تحمل الفروسية محله والذى يطمح إليها، ويمتطي الجواد المسروق الذى لا يستطيع السيطرة عليه ولكنه غالباً ما يستطيع أن يجد الوسيلة عندما لا تجدى معه أى سيطرة ليقوده إلى "جيرفانز" وهو معلمه الذى سوف يقوم أخيراً بتعليم الشاب الأبله كيف يعيش الفارس، ويتعلم "برسيقال" مهنة الفارس فى يوم واحد فقط، وهذا اختيار لصالح الضحك، فمن المضحك والمحزن فى نفس الوقت أن التعليم الذى تم تلقيه لم يكن فى خدمة سيده التى لم يعمل المعلم لنجاحها حساباً عن أن : "برسيقال" وحده يحب "على وجه التقريب" "لياز" الجميلة، ولا يبقى أيضاً فى "جراها رنز" كاهن أو كزوج إبنة، وتأتى المرأة التالية لتكون المرأة المناسبة وهى "كوندوير أمور" التى أعتقها وحررها من تقدم لطلب يدها وهو غير مناسب وهو من قلعة "بلزابير" الثعسة، وذلك لكى يتال هو نفسه الحب، والقصة ينهى أولاً أن تستبعد كل أثر للعنف الذى اقترب به هذا الأبله من السيدة على ضفة النهر، تماماً كما تنادى ذاكرة "لياز" المهجورة طلباً للعدالة، وذلك لكى يقضى "برسيقال" ليلتين عفيفتين مع "كوندوير أمور" التى أثناءها عبر عن مشاعر جياشة حتى أنها تصدق أنها هى فعلاً زوجته قبل أن يصبحا كذلك فى الليلة الثالثة، وهذا الزواج شبه العذرى محاط فى كل القصة بكل علامات الروحانية غير المقدسة، ولعل "برسيقال" فى البداية - وهو المحرر أو المعتق - يكمن فى وهج شموع كثيرة، كصورة معجزة على المذبح العالى بينما السيدة راكعة على ركبتها عند قدميه متوسلة مستعطفة، ولكن ما يستتبع ذلك عندما يطلب منها، وهو مضطرب - أن تاتى إلى فراشه، هو لعبة للذة، لا يمكن - باللهجة البشرية - أن تفصح طهارة المشهد.

جراح أمفورتاس:

لعل الباعث القوى للاتحاد أو الزواج لا يزال بعيد النال، والسعادة الزوجية لا تستبقى برسيقال بعد، ففى البداية يتبنى أن يشعر بنفسه عند أدنى نقطة من مطلبه، إلى النقطة

التي عندها يقاسى الجنس البشرى أشد معاناة، إلى أعماق نقطة فى تناقضها، فبرسيثال يظن أنه سوف يمضى ويرى أمه ويضل الطريق، وفى النهاية يصل إلى قلعة "الكأس" التي لا توجد إلا عندما يتم البحث عنها وحيث يبدو الضحك خامداً إلى الأبد، وهناك يعيش "أمفورتاس"، والملك فيشر حارس الكأس بعد الموت من الجرح، وبدلاً من الانتظار لكى يرى ماهو المكتوب على الحجر الذى سوف يعين الملكة المناسبة له، تخطط فى حب جارف، معتقداً أنه رأى قمرية أو حمامة فيثوس فى حمامة الروح القدس التي تحملها طقسية الكأس على شعارها، وفى خدمة الصلاة الخاصة "بالسيدة الجميلة بدون شكر" تخصص القصة العاطفية فصلاً بأكملها لها - فقد وصم وصمة ماثلة - بشكل ساخر - للجرح الذى فى جنب يسوع المسيح المصلوب، وبرهبة لا نظير لها، وبسبب الحرية المسممة التي طعن بها فى خصيته أى فى قلب رجولته، فإن الشيء الوحيد الذى يخفف من آلامه هى السن المتوهج للحرية التي تخترق باستمرار جسده الواهن من أجل اخراج البرودة المميته منه، فقد كان الموت من نصيبه منذ زمن طويل - وهذا كان رجاؤه - ذلك إذا لم يحضر اتباعه بلا توقف لكى يعرضوا عليه الكأس ليرهاها، وهى تحمل حياة لا تنضب بل لم تجلب له سوى العذاب، ولعل الرمزية الخنثوية لهذا العذاب الفاحش لها أثرها، فقد فتش "أمفورتاس" عن العنصر الأنثوى فى اضطراب نزواته، وقد اخترق هذا الأمر جسده متخذاً مظهر جرح زيجى رهيب، فهو مدد هناك على مركبة فاخرة، بهيئة ساخرة لرجل متكامل ينتظر من زائريه سؤالا محوريا بأنه ليس ثمة إنسان له الحق فى أن ينبس لكلمة لو كان الأمر له وقعه وتأثيره، والسؤال هو : "ما الذى يجعل الانسان يتعذب؟" ولكن الزائر يكون قد تعلم من معلمه أن الفارس لا يسأل أسئلة إذا كان يستطيع أن يدبر لنفسه، وكانت رغبة "ولفرام" هى أن يرى "برسيثال" ليس فقط النقطة الحساسة لقلعة الكأس "مونسالفايش"، ويجب أيضاً أن يرى المغزى، وهو روعة الاحتفال، والمظاهر الكريمة للفتيات اللاتي يخدمن الكأس، وواحدة منهن فقط وهى أجملهن هى المستحقة للنعيم، والحمل هذا "الشيء المطلوب"، فهناك وفرة فى نبيذ التوت الأرجوانى، واللحم المشوى والسماك؛ فماذا يمكن للانسان أن يشتهى لإتمام هذا الأمر بنجاح أكثر من هذا العمل؟ فهاهو "برسيثال" نفسه وهو غير مناسب لن يعلم حتى اليوم التالى، ويظل طريداً هائماً مثل أوزة برية فى صحراء عالم متحرر من الوهم، إذن "فبرسيثال" يسقط فى الهاوية التي ظهرت فى بداية الخلق عندما فصلت نفسها عن الله، فلا بد أن يتعلم أن يتعذب مثل "أمفورتاس" أو على وجه التقريب هكذا، ليكون قادراً على الشفاء فى يوم لا يزال بعيداً، والجرح الأصلي لا جناس البشر يجب أن تظهر له كذلك، فهذا الشك العميق فيما يختص بالمعنى الأصلي للخلق،

وأمانة الخالق، ويجب أن يكف الله عن أن يشرق بالنور فى ثياب فارس ليظهر فى ظل وعرى الانسان، ويهجر "برسيثال" خدمته بعد أن يطعن فى حكم بلاط الملك آرثر بلعنة رسول الكأس، ومن ذلك الحين ينال جسده طعناً من الحرية المسمومة وهذا الجرح سوف ينضج فى نفسه المسألة التى تمت قبل أوانها بالنسبة للشاب عديم الخبرة، ولأن الشخص المتوقع لم يكن مشاهداً متعاطفاً ولكنه كان رجلاً لم يتأثر فى عمق وجوده، وبالنسبة "لولفرام" فإن هذا يعنى أن هذا البطل لابد أنه شعر بانفصاله عن زوجته بنفس القوة كما شعر به من الله، ففى الغاية التى اشتدت برودتها فجأة تظهر صورتها له فى الجليد، ساقطة من السماء وهناك قطرات من دم من الأوزة التى قتلها الصقر، وهذه الأوزة كانت من قبل هو نفسه، وهو لا يزال "على وجه التقريب" عند اللحظة التى فيها تذوب كل أفكاره فى هذا الأثر، فالأمر هنا - على الأرض الباردة - أنه يقرأ ما لم يتمكن من رؤيته فى "منسلفايش" : يخوض غمار غموض الحب المنفصل الذى يفهمه كرسالة للكأس ولما يتفوه به، ولابد أن يخرج منتصراً من الصراعات التحذيرية قبل الاعتراف بأن هذا الشيء هو نفسه التى يلتقى بها فى خصوماته مع الغير، عندئذ فقط سوف يكتشف نعمة الارتباط، ويتمكن من أن يسأل السؤال الخاص بالكأس مع دالة إيجاد الاجابة على السؤال : "يا عمى، ما هو سبب عذابك؟".

ولكن الضحك لم يكن متوارباً فى هذه القصة العاطفية لا سيما فى أسوأ لحظات حياة بطلها، فالصقر الذى يرسل الأوزة البرية من السماء يظهر فى نفس الوقت رفيقاً متجماً، والعذاب المشترك تأثيره أقل على القارىء المستمتع، ولعل مشهد قطرات الدماء التى تسد طبيعته المقدسة القصيرة عند ظهور اسم "كوندثير أمور"، يقطعه أثنان من المشاغبين اللذان يصرحا "برسيثال" من فوق جواده كما لو كان فى حلم أمام "جاوين" ذلك الرجل المختبر الرحوم، ويغضى بعباءته دليل ندمه على الحب فى الجليد، وتظل الفكاهية حية فى القصة العاطفية، حتى فيما يختص برسول الكأس التى تحوله إلى حيوان وحشى، لا يعبأ بجذبة وأهمية الرسول، بل وانها فى الزى الغريب الذى ترتديه تسمح بظهور المرأة التى سوف ترفع - فى الوقت المناسب - اللعنة وتوزع النعم التى تفتقر إليها.

"برسيثال" وبديله:

وعلى الرغم من كل هذا، لم يقع "برسيثال" كلبية فى الخطأ عند ما لم يستطع فى "مونسلفايش" أن يجد النقطة الحساسة وكان اهتمامه منصب على ما تم تقديمه لحواسه : فالأسطورة تقدم دليلاً على هذا مع أخيه غير الشقيق، بنوع من أنواع استعادة الأحداث

بسنخرية وتهكم، ويعد أن ذهب الملك الوثني بحشأ عن أبيه وهو ملئ بالنقطة السوداء والبيضاء وصل إلى الغرب مثل "برسيغال" بحثاً عن أمه، ووصل إلي أقصى بعد مثل الكأس، وبعد أن يتعرف الشقيقان على بعضهما البعض أثناء مبارزة يصحب الوثني الشخص المختار على الطريق الملكية المؤدية إلى "مونسلفايش"، ولسوء الحظ يستطيع أن يري الفتاة فقط حاملة الكأس، وليست هي الكأس نفسها، ولهذا فهو ينبغي أن يتم عماده، وأياً كان ما حدث ولكن بهدف واحد وهو القدرة على حمل السيدة بعيداً، وهي السيدة التي كان متيمماً بها في الحال، واعتبر "ولفرام" هذا الأمر سبباً يستحق أن يتخذ شكلاً أو رسماً في قصة الكأس، كما هو مبين في بقية الرواية العاطفية، ذلك لأن الإبن الذي تقدمه الفتاة للوثني الذي تم تحويله ليس إلا "برستر يوحنا" التي تقرر الاسطورة أن يعيد اتحادهم مع الشرق والغرب، وطبعاً كان اتحاداً ذا إيمان حقيقي، ولكن كما تبين القصة المسبقة، ليس مقاومة أو تحدٍ لزيد من العواطف النفسية البشرية: وهذا ليس فقط مساوياً أو معادلاً "للكأس بل ويمكن أن يحل محلها، ولعل "فيرفتس" هو "اشماتيل" الذي سقط من قبل من التاريخ المقدس ليطوف في الصحراء، والمعتقد الآن أنه يستحق أن يستعيد كنوزه للفردوس، مثل ملكة سبأ التي استعادت من بلاد العرب، وهو في الوقت نفسه ملك الشرق الذي وضع كنوزه أمام مزود الخلاص، فهو يتشارك مع "برسيغال" في السر المتفجر الذي بمقتضاه كانت الكأس تحت حماية وحراسة وكان الأمر قاصراً عليها ذلك لأن رسالتها كانت قاصرة عليها قليلاً مثل أصلها، فالشرق والغرب، والمسيح والأوثان، والله ولوسيفر في البداية وفي النهاية : رجل وامرأة يحتمون بشكل متكافئ، في ظل هذه الأنية في السعادة وفي النعمة، وكما يشير العنوان فإن السلطة غير المحدودة للملك الكاهن هي شيء روحى وأيضاً دنيوى، والصليب هو رمز للحب نحو الكون والعالم ويفتح الطريق إلى ما وراء الجبلجثة، في نظام عالمى يتحكم في حركة النجوم.

وبالطبع ليس هذا هو الإيمان الحقيقي الذي من أجله حارب الصليبيون، ففي روايته العظمى الأخرى نجد ولها لم، ولفرام وهو حالة ضميرية محزنة، يصارع مع جزء من العالم له إيمان مختلف، ومحزن لأن خطورة هذا الموضوع تاريخياً لا تقدم أى نتاج نحو منطقة يوتوبيا المحايدة : فإن "فان جيجبرج" المرأة الوثنية التي تحولت، والذي يجبرها حبها على الانفصال عن خط سيرها، هي نفسها ضحية الحرب، وكلماتها كلمات يأس : "استمع إلى نصيحة المرأة الحكيمة / إبق على من خلقته يد الله". فكما أن المطلوب كان اشفاقاً شكلياً عند قلعة الكأس، ففي ولها لم انتضح أن المطلوب أكثر من الاحتمال أو التسامح، ومثل هذا المطلب ربما يعكس ويفسر لماذا ظلت الرواية العاطفية دون نهاية ولم تستكمل، ففي

"بارسيقال" وحده كان التكريس للعالم متضحاً على ضوء الابتهاج مثلما فى هذه المجاملة التجديفية فيما يختص بـ "بلا كان" ملكة البربر: "فرقتها كانت طيشاً صرفاً. وما يتفق مع القاعدة الشكلية للرواية، فإن الكأس تستطيع أن تحدد وحدها شخصاً واحداً ليكون ملكاً، ولكن سرها ينكشف فى العديد من الاشخاص إن لم يكن فى كل الاشخاص وكل منهم يكتشفها دائماً نفس الوقت كما يكتشف عائلته، فإن "سيجيون" التى يناديها "برسيقال" لأول مرة باسمها، هى ابنة خالته، إلى جانب الكأس، ومثلها مثل قتال موضوع فى طريق "برسيقال" لقياس الطريق الذى قطعته، تظهر دائماً مرتبطة بحبيبها الذى مات وبهذا الاستشهاد تكفر عن الخطيئة المميتة التى من وجهة نظر ولغرام هى الفشل فى حب لم تستطيع أن تحظى به، فلعدم الاتحاد فى الحياة فإن الزوجان لا يمكن انفصالهما بالموت ؛ فإن موضوع الكأس هنا يظهر فى التمزق الساخر المحزن للأبكار أو الرقص المزدوج، ولكن حتى حول أولئك الاغراب من المتحدثين نسلاً من نفس الخط يرقرف الضحك لعسق الاحترام، و"لياز" قبلها مثلها مثل ابنة خالتها "كوندشير أمور" ينبغى أن تتحد بأخوة مع "برسيقال" قبل أن تصبح زوجته، فهذه العملية المزدوجة وحدها تجعلها تستحق أن تصبح ملكة للكأس، وهكذا فإن الروابط الأسرية لها قيمة السر المقدس فى "بارسيقال"، وهما يمنحان كل سلطات الكاهن لـ "تريفيرزنت"، العلماني ويسمحان له أن يخلص "برسيقال" من خطاياها، ويجعلها ذلك الأخير قادراً على الحجاز المعجزة وهى شفاء "ألفورتاس"، وذلك فى وقت مبكر على إتمام الزواج أو إعادة اتحاد الزوجان المنفصلان، وهكذا يكفر "برسيقال" عن الخطأ الذى قام بعمله ضد العالم وذلك باقامة روابط أسرية بين عنصره المنفصلان، وهكذا يصبح بطل القصة متحكماً فى حالة الرجاء هذه المتوارثة على شكل رواية رومانسية، وهذا الرجاء موجود فى كل لحظة حرجة على شكل قدرة على الضحك الذى يحول كل شىء.

فلنعد إلى "فيرفتس" الذى يهب نفسه فعلاً للضحك مثل الفارس الغراب وبشكل ما يجسد الازدواجية والغموض لهذا العالم الذى يحتاج - فى هذه الرواية - إلى انقاذ، ومن كلماته الأولى، فالرواية تشير فيه سمات وملامح الغراب، وهنا يظهر أول طيور "هيرتسلويد" يحاول طردها من الفردوس المتناغم، بعد أن طرد غناؤه الطفل "برسيقال" وجعله يبكى، وهذا الطفل حول نفسه إلى طائر الحبارى وصقر وأوّه برة لكى يصبح على ما هو عليه ؛ ولكنه كان غراباً كما كان يجب أن يكون، فلما ضبطه وهو فى شكل أخوى، أدرك تحفته - مثل "ولغرام"، فى مبارزته مع "فيرفتس"، ثم يقوم بنفسه باخراج تحفته من الفكاهة التكوينية، والحكمة الضاحكة. ولأن "فيرفتس" هو الذى "على وجه التقريب" ظهر أنه الفائز فى القتال، تماماً مثلما خضع "برسيقال" واستسلم "على وجه التقريب" ؛ وهذا هو

ما كان ينقصه حتى ذلك الحين، وكان الأمر يبدو كما لو كان الشاعر اعتبر أن الأمر الغامض فى عمله كان عليه أن يفرض قيمته الرمزية ضد اليوتوبيا ذات النظام الشكلى الكامل، و"على وجه التقريب" ينتصر "فيرقتس" على الأخ الذى لم يعرفه بعد، إلى حد كسر سيفه المسك به بيده، تلك الأداة المستخدمة فى الخطيئة التى حصل عليها من اغتيال الفارس الأحمر، ولكن فيما بعد - وبصفته فارس حقيقى - يرمى بالسيف على الأرض بدوره، وبصفتهما أخان يتعارفان، ولا واحد من الاثنين لنفس الأب الواحد له حاجة إلى النصر، وهكذا ينال "برسيغال" الفروسية التى يدين بها له الملك آرثر، وبعد أن برأه "بريفرست"، وبعد الظهور المعجزى لزوجته المحبوبة فى الجليد، فإن المباراة بين الشقيقتين، وهى مبارزة مع نفسه - هى آخر خطوة لتنصيبه تنصبياً مقدساً كملك للكأس، وفى هذه اللحظة فستط، يتوافق مع ظله ويحل لفنز الآخر، وهكذا يستطيع أن يخلص الملك امفورتاس، وقد تكون للرواية العاطفية نهاية سعيدة مثل حكايات الجنيات، ذلك لأنه يحكى القصة لنفسه. ولكن "ولفرام" يمضى فى سيره ليؤلف قصته حول بطل آخر : وهو الفارس "جاوين" الذى ينجح فى بادية الأمر فى أن يخبر "برسيغال" أنه رأى فيه نفسه، و"جاوين" ليس شخصية فى أسطورة الكأس، ولكنه أحد الفرسان سول المائدة، وهو رجل يتعامل مع السيدات وهو "ابن الجنيات"، وهو هكذا حتى أنه يشغل القصة كلها فى لحظة أن يرحل "برسيغال" منها : فالزوج لا يمكنه أن يقدم للرواية المغامرات التى يغذى بها الرواية، فمئذ أمد طويل كان للجermanيين عادة معاملة هذا الإحلال كشخصية ثانوية، آسفين على عدم وجود عمق التفكير الجرمانى فى مغامراته مع النساء. وفى واقع الأمر، فإن القراءة السافهة، بسبب ما تؤدي به "جاوين" وتقوده من امرأة إلى أخرى، تحر "أوبيلوت" المراهق الذى لا يمكن نسبائه. وهو "أمازون انطيكوى" السريع، و"بينى" صاحب اللصات، هو دائماً الذى يبحث عن المرأة الفريدة "أورجيلوز"، وبراحة نفسية أكثر منها لبطله الأول بين ولفرام" هنا أن الرجل يجب أن يكون فى الوقت نفسه أكثر وأقل من رجل يهزم ويقتحم المرأة التى يحتاج إليها ويعيد العدل للجزء الاثنى للاثاء، ولعل الأداء الرائع لـ "جاوين" له علاقة ما بتكرس أو تخصيص إنياذة "فرجيل"، والبطال الذى يعود بفائدة على "أورجيلوز" هو استشهاده علمانى حقيقى، فكم من الافتراءات المذلة لفارس من فرسان القرن الثالث عشر عليه أن يسمح بالارتباط باسمه: تزيف ودجل بين الآخرين، فهو مختلف ففروسيته هى التسامح، وهو يشفى المرأة التى يحبها من كراهيتها نحو الرجال - وبالمعنى العصرى، من تركيز الرغبة العصابية على زوجها المتوفى، وبمساعدها على ايجاد الثقة مرة أخرى فهو يستقطبها إلى رغبته لتكون رفيقته الجديدة، فالفراس السحرى الذى

يمارس عليه سان سباستيان الحب الملكي، والذي يحرر من خلال سلبيته البطولية الاربعمئة امرأة سجينات القلعة، هذا الأمر يجعلنا نضحك، وهذا لا يتم استثماره بكرامة أكثر من الاختيار الذي بقلعة الكأس، إلا أن "جاوين" يقدم خدمة للرواية الذي يدين "برسيغال" بها من أجل أن يكشف فى تعددية للحب الجنسى الوفاء نحو الشيء الذى يفتقر إليه، وهذا هو الشيء نفسه الانسانى البحت الذى تنادى به الكأس على أولئك الذين أخذوا على عاتقهم مسألة الكأس.

ولعل القارىء الفطن يمكنه أن يكشف وجود تناسق علاجى آخر فى هذه الرواية، فعن طريق "جاوين" وحده نعرف أن "السيدة الجميلة بدون شكر" الذى يدين لها أمفورتاس برجلته المرحوة كانت بدورها هى الأخرى مجروحة من الرجل، فهى تتحرر بفضل "جاوين" مما يكمن بشدة ويثقل فوقها، وبالمثل يتحرر "أمفورتاس" بفضل "برسيغال"، ومن أجل توحيد قسط العمل بين البطلين أمفورتاس و "أورجيلوز" اللذان لا يلتقيان فى الرواية، ويصبحان زوجان متصالحان فى أخوة تامة.

فلعل "برسيغال" نفسه هو الذى يسمح لأبن عمه أن يضع نفسه بكلبيته فى خدمة السيدات، فمن الأفضل أن يعهد الانسان بنفسه إليهم أكثر مما يتعهد غيره بنفسه إلى الله، فهو يمنحه الفهم وقت يأسه وفى الحب المقلق يتمسك "جاوين" بهذا الاعلان فى نغمة تجديفية مع اليقين والثقة اللذان يستحقهما "ولفرام فون ايشنباخ" والذين يروق لله أن يسمعه لكلام أقل وقاحة من أفواه النساء، ولو انتهى الأمر إلى أن العبارة التى تعبر عن اليأس انحرفت رغم ذلك عن معناها فإنها تثير شيئين يكونا فى حقيقة الأمر فصلاً واحداً، ويجد "برسيغال" الطريق إلى الخلاص كزوج يجد الزواج، وأن "جاوين" عاشق مافون سخيذ العقل، ولكن لا أحد يمكنه أن يختار الطريق الأفضل، فكل واحد يتبع طريقه الشرعى وذلك "لكى يتعلم الانسان أن يقدم يد العون لله"، وذلك ما حدد به "إيكهارت" الهدف المنشود بطريقة لا يمكن نسيانها.

الحكمة من الرواية :

لعل "بارسيغال" و"ولفرام فون ايشنباخ" هو شيء من المخترعات، أو شيء عالمى فنان، أو أرض لم تكن مرة أخرى، ففى بداية القرن الثالث عشر كان الفارس التاريخى مبتعداً تماماً فى طريقه المؤدية إلى "دون كيشوت"، ولعل النموذج السائد لتلك الحقبة من الزمن تتشابه مع تاجر فلانكى، أو رجل أعمال من فينسيا، أو أمير حاكم يحيط به رجال حاشيته، ولعل ضياع الحقيقة الذى زحف على قلاع النبالة القديمة جعلها تتقبل حكايات

تعويضية، بل تخلى عنها للخيال الفكرى الثقافى للأسلاف التاريخيين الذين لعبوا - فى مدنهم وأديرتهم - دور الفرسان، وقد أصبحت مادة للفن والأدب، ولكن فى زى الفرسان ذوو المفارق التاريخية كان هناك خداع ورياء للاهتمام المباشر، وهذا أمر ذو شرعية جديدة، ولعل المؤرخ للحضارة سيمرى بسهولة أن بالكأس مطلب عنيد لمعتقدات جديدة وتجديف وأمور وقتية عرضية زائلة، تلتوى وتتناقض - فى قلب الكنيسة الرومانية - مع العقائد التى تتطابق مع القول بأنه "لا يوجد خلاص خارج الكنيسة"، ففى "بارسيثال" لا تلعب التقاليد الدينية أكثر من دور زخرفى فقط، والأبطال لهم يومهم يوم "الجمعة العظيمة" وهو عيد الفصح الخاص بهم، ولعل العمل الروائى الذى يتناوب مع محتوى يعتبر سابقاً حكراً على الكنيسة يسير جنباً إلى جنب معها بشكل طبيعى حتى أن هذا الطراز المعمارى وهذه الديانة المؤيدة للبلاط ليس لها حاجة إلى أن تشير أو تثبت أى شىء بعد ذلك - وبالنسبة للمؤرخين للسياسة والقانون، فإن نظم المجتمع الخاص بالكأس لا تستقطب فقط نظم الفروسية أو أوارمها فى زمن الصليبيين ولكن أيضاً الاصلاحات الادارية التى خرقت الحقوق الاقطاعية باعطاء أولوية للضباط الذين تم استثمارهم بتهمة ضد اولئك الذين طالبوا بها حسب المولد، ومن ثم فإن "فرديك الثانى" وهو عبقرى العصور الوسطى، شرع يتقدم بشكل متطرف فى أراضى صقلية، حيث تطورت آليات التوظيف الاستعمارى إلى حد التشابه مع آليات الدولة الشمولية، فالانسان الذى يرى فى الكأس نوعاً من أنواع الآلات لغير المتزوجين المقدّر لهم أن تصدر منهم فضائل خاصة لن يجدوا شيئاً آخر يقولونه، ولكنهم سوف يعتبروا الكأس رمزاً لحركة مدهشة من حركات التشيع بالنزعة الدنيوية. إلا أنه لا تزال تبقى المادية محتاج إلى تفسير أوسع، فالقارىء المفتون بالأمور الخفية يمكنه أن يقرأ الرواية على أنها كتابة مقدسة مخصصة للمبتدئين وببجل حرفياً مسياً آخر فى بطلها، وهو مؤسس المملكة السماوية التى سوف يقام من أجلها معبد مشابه لمعبد "دورناخ"، و"مونسلفايش" و"دولف شتاير" عند سفح "جيمبفلوه"، أما فيما يختص بى فإننى مجرد ممارس متواضع للأدب ولا أشعر بأى عمق فى تناقضات رواية ما، فيما عدا الرائحة العطرة للفكاهة والفرن السامى للحكمة البشرية ذات الوفرة فى الخبرة والتجربة، ولأن كل شىء فى ذات الوقت خطأ وصواب : فإن "جيرغانز" الذى يجعل "برسيثال" يفقد شهيته لإلقاء الاسئلة، فإن كل أولئك الذين عند قلعة الكأس يشعرون بحاجة ملحة إليها، وأن "برسيثال" الذى لا يسأل ولا يستفسر رغم ذلك، فإن "تريفرزنت" الذى يفيد بالسؤال الذى كان المفروض أن يسأله بتأكيد محزن بأنه - بأى حال من الأحوال - قد تم الأمر فعلاً وعندئذ فإن "برسيثال" الذى يسأل رغم ذلك عن هذا الأمر مرة أخرى ولكن بشكل مختلف

قليلاً، وحسب رأى "لوهنجرين" والذي على عكس ذلك ليس له الحق فى أن يسأل من هو أو من أين أتى، فما هو حق وما الذى يمكننا أن نسأل عنه، يعتمد على المواقف التى تذكرها الرواية وكاتبها فى لعبة مزدوجة من ألعاب الصلة والقرابة والنسب والعلاقات الانسانية، أى العلاقات الداخلية بالنسبة للتركيب الروائى، فالرواية يهتم فقط بأكثر السمات أهمية للمغامرة العظمى، فالكأس يجسد اليوتوبيا (أى المدنية الفاضلة) لعمل إلهى مقدس يربط الخالق بالمخلوقات، ويربط الرواية بشخص الرواية، فكلهم شركاء، ولعل "ولفرام" صافى التفكير بحيث يسفر وجهه عن ابتسامة تعبر عن حدود هذه المدنية الفاضلة التى لا تزيد ولا تنقص عن كونها عمل فنى، ولكن حدود المخلوق تحدد شكلها كله، التى تظهر فيها الحقيقة الداخلية وأيضاً الصفات والملامح التى يهبها الله، الذى شاء وأحب هذا الشكل حباً جماً حتى أنه خلقه، ولعل العمل الفنى يؤكد على : إننى لى حدود وهى باقية معى فى قداسة، كما يجب على الرجل المحافظة عليها ليس باعتبارها نبأ هينا أو حملاً خفياً أو خطأ وخطيئة أصلية ولكن باعتبارها رجلاً وامرأة، أو فتنة لا تنضب، وجسر على الانسانية، ولعل هذه الابتسامة بالضبط الذى به يعلن العمل الفنى حدوده والذي يجعلها مرنين ويسمح له أن يخترقها فى اتجاه، القارىء، مع دعوته إلى أن يفكر فى البهجة التى فى ثنايا قصة "برسيثال" بقدر الامكان إن لم تكن حقيقية، وبشكل ضرورى إن لم تكن مقبولة، ولعل ضرورة العمل الفنى تكمن فى وجود تطرف الحدث أو التصرف، فنحن ننتبأ فيه بالتوازن بين المخلوق والمولود، بين الفن والطبيعة، وعلى هذا الأساس فإن الرواية وقارئها متصلان ثانية بعضهما ببعض، "فالشئ الحقيقى" - هكذا يقول "جوته" "لا يجب يؤخذ بمنتهى الجدية ولكن على الانسان أن يظهر فوقه بتهكم يحفظ صعوبة البت فى أمره، ولعل "بارسيثال" "ولفرام" يقبل الرهان أنه ليس من الضروري لنا أن نحل المشكلة الخاصة بالانسان أو بالاحرى بالرجل والمرأة، وذلك من أجل ممارسة اتجاههما كنعمة وفضل، وهذه النعمة أمكن التعبير عنها بسخاء الكأس التى لم يفرض "ولفرام" عليها أى قيود أخرى أكثر مما فى فنه، فالانسان الذى يجد فيه تأثير ذلك الشئ "ليس فى حاجة بعد إلى أن يسأل نفسه عن ماهية ذلك الشئ، فهو الشئ المتفرد فى الرواية وفى كسرة ووفرة الارتباطات التى تكونه وتشكله، وهو تلك المادة التى يتم تحليلها بالشكل الانسانى، فالكأس هى شئ "لا يبقى منه أى شئ فى النهاية ولكن التوهج الذى ينشره فى ارجاء طبوغرافية الضحك الذى ابتكره الموضوع الخطير للغاية وهو أن كل جنس يلاحق ويتعقب نفسه فى الآخر، ويتعقب الآخر فى نفسه.

الانجيل حسب ماكتبه

يوحنا

بقلم : فرانسوا بوفون Francois Bovon

منذ ثمانية عشر قرناً كانت الكنيسة المسيحية تعتقد أن الانجيل الرابع الذى صاغه يوحنا بن زبدي الذى عاش فى إفسسوس فى أواخر أيامه، وكما يقول كليمنت المؤرخ الإسكندري (القرنين الثانى والثالث) فإن هذا الحواري المحبوب أراد أن يؤكد على الطبيعة الإلهية "للإبن" بينما أبرزت الأناجيل الثلاثة الأخرى : متى ومرقس ولوقا السياق التاريخى وطبيعته البشرية^(١).

وعلى مر عدة قرون، ومنذ أن أصبح علماء اللاهوت البروتستانت والكاثوليك مؤرخين، فإن مشكلات هذا الحل الرائع خرجت للنور، فكيف لنا أن نفسر الفروق البارزة بين الأناجيل الثلاثة والإنجيل يوحنا، إذا كان الكاتب شاهد عيان (ويذكرنا هذا بأقوال يسوع الذى ركز فيها على "الملوكوت" فى الأناجيل الثلاثة، وعلى "الإبن" فى الانجيل الرابع) ؟ بل وما هو الدليل على أن الإنجيل يوحنا "يكمل" الأناجيل الثلاثة؟، وعما إذا كان عازماً على تصويبها بجعل يسوع ذو طبيعة إلهية بأكثر مما صنع الآخرون؟ وقد جذب المفسرون الانتباه إلى كتابات يوحنا عن ضيعة جثسيماني وعن العذاب الذى مر فيه يسوع (انظر يوحنا ١٢ : ٢٣ - ٢٨ ويوحنا ١٨ : ١٩)، ويعلمنا مؤرخو الكنيسة أن أول المعلقين على الانجيل الرابع كانوا مسيحيين هامشيين أو مسيحيين غنوسطيين^(*)، مرتبطين بالمعنى الروحي للتصوص الكتابية ومعادين للتاريخ وللتجسد^(٢)، وعلينا أيضاً ألا ننسى أن الإنجيل يوحنا هو الانجيل الرابع فى العهد الجديد وهكذا كان دائماً : وهذا مؤشر إلى تأخر معين فى

¹ Clement of Alexandria, *Hypotyposeis*, VI, quoted by Eusebius of Caesarea, *Histoire ecclésiastique*, VI, 14, 7.

² Particularly the Gnostic Heracleon. Cf. J.M. Poffet, *La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène commentateurs de Jn. 4: Jésus, la Samaritaine et les Samaritains* (Paradosis 28), Fribourg, Switzerland, 1985.

(*) مذهب بعض المسيحيين الذين اعتقدوا بأن المادة شر وبأن الخلاص يأتى عن طريق المعرفة الروحية.

عملية التطويات، ويمكن أن يكون مسيحيو الكنيسة العليا قد سمحوا أخيراً بدخول أحد الاناجيل فى مجموعة كتاباتهم المقدسة التى أرادوا أن يحرموا الفنوسطين منها وأن يصححوا التفسيرات، ثم تتجمع التساؤلات : أولها : ما هو "أصل" هذه الكتابات ومن هم مؤلفوها؟ ثانيها : ما هو "الهدف" منها؟ وثالثها : ما هى "الرسالة" التى أرادوا أن يبعثوا بها؟

١ - فى أصل البيئة المحيطة ببوحنّا

أحب المسيحيون الأول بعضهم بعضاً وفضلوا حياة الاشتراكية البسيطة، ولكن على عكس ما كان مألوف الاعتقاد، فإذا كانت وحدة الكنيسة - بأى معنى معين - قد تأسست على يسوع المسيح، فعلى المستوى التاريخي والعملى يجب البحث عنها والسعى إليها، وبصرف النظر عن كونها حقيقة مستقرة إلا أنه يجب انتزاعها : بمعنى أن المسيحية البدائية لم تكن مثليشية (أى متحجرة الموقف) وتاريخها يتكون من جماعات متفرقة، يفصل بينها مسافات لا تصل إليها طائرة نفاثة فى ساعة، منقطعين عن بعضهم البعض بحدود لغوية (لغات آرامية واغريقية وبعد ذلك القبطية واللاتينية) ثم حدود عرقية، بعد أن أخذت الارسالية على عاتقها مخاطرة فتح أبواب الكنيسة لغير اليهود، وعن طريق سفر أعمال الرسل ورسائل بولس عرف المؤرخون اثنتان من هذه الجماعات المسيحية الأولى : إحداهما من الاثنى عشر التى أخذت على عاتقها الكرازة بالانجيل فى فلسطين من أورشليم ألا وهم اليهود المتحدثون باللغة الآرامية والمجموعة الهيلينية (*) التى لابد أن ترتبط بها بولس وبرتبا اللذان وجهّا الانجيل إلى اليهود المتحدثين بالاغريقية فى أورشليم لاسيما فى انتيخوس ثم إلى اليونانيين (انظر أعمال الرسل ١ : ١٢)، ونحن نعرف الجهود التى اتفقت عليها الجماعات على اختلاقتها لكى تتوصل إلى وحدة معينة، لاسيما فيما يختص بالارسالية (انظر أعمال الرسل ١٥ حيث قرر مجمع أورشليم أنه لم يعد بعد أمراً ضرورياً أن يكون المرء يهودياً لكى يكون مسيحياً) ولكننا نعرف أيضاً من خلال مجادلات بولس مع بطرس (رسالة غلاطية ٢ : ١١ - ١٤) أن المحافظة على الوحدة ليس أمراً سهلاً، فالمسيحيون الذين كانوا يهوداً كان بمقدورهم الارتداد إلى اليهودية، والمسيحيون الذين كانوا أوثاناً كان يمكنهم التخلي عن الايمان الصحيح إلى الانحلال والعرج بين هذا وذاك، والكنائس الغربية مثل الكاثوليك والبروتستانت قد ورثت هذه المسيحية الثنائية

(*) الخاصة بتاريخ الاغريق أو ثقافتهم بعد الاسكندر الاكبر.

الاتجاه: أورشليم - أنتيوخ، ويطرس ويولس، ولكن هناك جماعات مسيحية أخرى: فنحن نعرف من كتاب العهد الجديد أنه يوجد مسيحيون في الجليل (وتصدق التقاليد على هذا في الاناجيل الثلاثة)، وهناك مسيحيون في السامرة، ولكن لم يخبرنا أحد عنهم (أعمال الرسل ٩: ٣، ٨: ٤ - ٢٥). وقد أقيمت المجمع بلاشك في شرق وجنوب فلسطين، وفي سوريا وفي مصر وغيرها: ومع الأسف لم تترك لنا سوى القليل من الآثار، والتي لم تتضمن الانتصار.^(٣)

وهناك العديد من العلماء اليوم مقتنعون بأن المجيل يوحنا هو نتاج أحد هذه المجمع السرية، فأولاً: يعتقد البعض أن هذه الجماعة أو الكنيسة المنتسبة إلى يوحنا كانت تعيش على اتصال وثيق مع الكنيسة الأم في أورشليم (وهذا رأى الغالبية العظمى من المفسرين الكاثوليك، ومن ف. م. براون إلى أ. جويرت الذي أعاد إلى الأذهان وجود التقاليد العظيمة لإسرائيل في الانجيل الرابع)،^(٤) وثانياً: يعتقد البعض الآخر ومعظمهم من البروتستانت، ومن بينهم كايتمان وشوتروف أن جماعة يوحنا كانت جماعة منشقة، فالمجيل يوحنا قد يكون أحد الكتابات الغنوسية الأولى التي تم حفظها وإعلانها عن فكر يوحنا للاهوت المسيح ببساطة، (أي تقديم يسوع المسيح بصفته إلهياً يعلو فوق الأحداث التاريخية)،^(٥) وثالثاً: أن كالمان وغيره هم بلاشك على حق في اعتقادهم بالطبيعة الهامشية لمجمع يوحنا ولكنه مجمع لم يظهر أية عداوة لا للمجيل ولا الرسائل الانجيلية ولا سفر الرؤيا (وكل هذه الكتابات كانت من نتاج جماعة يوحنا) وذلك فيما يختص بالمسيحية البطرسية في أورشليم والمسيحية البولسية في أنتيوخ، وتأكيد الفرق لا يفرض معتقداً متجزئاً.^(٦)

³ On the beginnings of Christianity in Syria see H. Köster, "Gnomai Diaphoroi: Ursprung und Wesen der Mannigfaltigkeit in der Geschichte des frühen Christentums." *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 65, 1968, pp. 160-203. Reprise in H. Köster and J.M. Robinson *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen, 1971, pp. 107-146. The article first appeared in English in the *Harvard Theological Review* 58 1985, pp. 279-318. The work of H. Köster and J.M. Robinson also exists in an English version. On early Christianity in Egypt see B.A. Pearson, "Earliest Christianity in Egypt: Some Observations," in B.A. Pearson and J.E. Goehring, *Roots of Egyptian Christianity* (Studies in Antiquity and Christianity, 1) Philadelphia, 1986, pp. 132-160; A.M. Ritter, "De Polycarpe à Clément; aux origines d'Alexandrie chrétienne" in *ΑΛΕΞΑΝΔΡΙΝΑ Hellenisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Paris, 1987, pp. 151-172.

⁴ F.M. Braun, *Jean le Théologien (Études bibliques)*, 4 vols., Paris, 1959-1972; A. Jaubert, *Approches de l'Évangile de Jean (Parole de Dieu)* Paris, 1976.

⁵ E. Kaechemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 1971; L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 37) Neukirchen-Vluyn, 1970.

⁶ O. Culmann, *Le milieu joannique. Sa place dans le judaïsme tardif, dans le cercle des disciples de Jésus et dans le Christianisme primitif* (Le Monde de la Bible), Neuchâtel-Paris, 1976.

وليس هناك حركة دينية ليس لديها في أصلها شخص جدير بالذكر، فالكنيسة كانت بلاشك أمينة في ذاكرتها عندما ربطت يوحنا بن زبدي بظهور الانجيل الرابع، فجماعة يوحنا إذن هي نتاج إرسالية يوحنا (وكان قد فقد أخاه يعقوب ضحية الاضطهاد من عام ٤١ - ٤٤)، وحيث أن سفر الاعمال يذكر وجود يوحنا في السامرة (أعمال ٨ : ١٤) وأن الانجيل يوحنا يختص بالسامرة (يوحنا ٤) فإن أول مجال فاعلية يجب أن تكون في هذا المجال الهامشي الذي أسىء الظن به ونال الكثير من انتقاد اليهود، ففي هذه المنطقة تجتمعت بعض التقاليد المعنية عن يسوع المسيح واستخدمت في التبشير به (ويكفى ذكر المرأة السامرية : يوحنا ٤) ويتعاليمه عن العماد والقربان المقدس والولادة الجديدة (وهذا مذكور في حوارين المسيح ونيقوديموس*) : يوحنا ٣)، والحديث عن خبز الحياة والجدل الروحي (وهنا يجدر إعادة قراءة المناقشات عن أولاد ابراهيم المذكورة في يوحنا ٧، ٨، ٩) فيما يختص بمن هم شعب الله الحقيقيين؟، ويتضح أيضا الرابطة الحقة بين يسوع المسيح ويوحنا المعمدان والتي شغلت بال يوحنا نفسه ومن ثم تلاميذه، ومن هنا جاءت أهمية التعاليم المرتبطة بيوحنا المعمدان في الانجيل الرابع، ولو أننا تذكرنا أن السامريين وحدهم عرفوا الاسفار الخمسة الأولى من العهد القديم كأسفار مقبولة ومعترف بها، لأدركنا أن الاهتمام بمسيحية يوحنا لم يتواجد بشكل كبير لدى الانبياء وأن النبوءات بالمسيا لم تثر المنازعات.

وجماعة يوحنا بالسامرة (٤٠ - ٦٠ ميلادية) قد انتشروا في سوريا ولكن مثلهم مثل سكان فلسطين في ذلك الوقت كان المجتمع يتميز بظهور الزيلوت والحرب اليهودية ضد الروم في ٦٦ - ٧٠م، وقد سأل كل مسيحيو ذلك الاقليم أنفسهم في تلك الآونة : هل من واجبنا أن نشارك في هذه المقاومة؟ وكانت الاجابة واحدة كلها : إن أملنا ليس مختصاً باليهود، فليس الهدف قومي ولا يتعلق بأرض الموعد : فالمسيحيون لهم ملك، ولكن مملكته ليست من العالم، وليس هناك إلزام بالتمرد ضد سطوة الرومان (يوحنا ١٨، ٣٣ - ٣٨) بل استشهاد أكثر منه عنف.

ويقول ايسيبوس القيصرى أن المجمع المسيحي بأورشليم قد فر إلى ما بعد الأردن، إلى "بيلا"، (٧) عندما كانت العاصمة مهددة من جانب الرومان، ولدينا الأسباب التي من

(*) أجد معلمي الناموس.

⁷ Eusebius of Caesarea, *Histoire ecclésiastique*, III, 5, 3. See M. Simon, "La migration à Pella. Légende ou réalité." *Recherches de science religieuse* 60, 1972, 37-54, reprise in M. Simon, *Le Christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia II* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1. Reihe, 23) Tübingen, 1981, pp. 477-494.

شأنها أن تجعلنا نؤمن بمجمع يوحنا أو جز منه ، يرأسه رئيسه الروحي ذلك إذا كان حياً- مع تفضيل الرحيل عن منطقة العمليات العسكرية ، وهناك ثلاث أشياء تجعلنا نعتقد أنهم وجدوا الملاذ في مدينة «أفسس» أولها : التقاليد الكنيسية التي أرست قواعد انجيل يوحنا ووفاء هذا الرسول في أفسس^(٨). ثانيهما : قائمة الكنائس ، كلها تقع في آسيا وأفسس على رأسها ، وفي رسائل الاصحاحين الثاني والثالث من أسفار يوحنا القانونية ، وثالثهما : وجود تلاميذ يوحنا المعمدان المسيحيين في أفسس حسب ما ورد في سفر الأعمال (١٩ : ١ - ٧) ، وهكذا ففي نهاية القرن الأول كان هناك مجمع مسيحيين أرزين في أفسس ، أحدهما أسسه بولس في عام ٥٤ (أعمال الرسل ١٩: ١-٢٠) والمجمع الذي كان يديره يوحنا (الذي وصل حوالي عام ٧٠).

ومجمل القول أن انجيل يوحنا قد كتبه في زمن المجمع الذي لم يكن يتبع بطرس ولا بولس ولكن يوحنا بن زبدي، وهذا المجمع كان يوجد في أول الأمر في السامرة ، وسورية قد تأسست فيها بعد في أفسس، وهذا المجمع الذي تميز برسالة يوحنا المعمدان والانجيل كما بشر به يسوع المسيح - هو الذي استخدم التعاليم التي تم جمعها فيما بعد في انجيل له رسالة وتعاليم وحياة روحية،^(٩) والآن علينا أن نخرج إلى نشأة الانجيل قبل أن نفحص الرسالة العقائدية التي أراد المسيحيون أن ينقلوها.

نشأة انجيل يوحنا

هناك حادثتين ساهما في ارساء تعاليم يوحنا : احدهما نبوءات يسوع المسيح والأخرى موته وقيامته من الأموات، وقبل تصوير تأثير المعرفة الروحية أو اليهودية كما كان مألوفاً فإنه من المؤكد الأثر الذي عمقه يسوع الناصري في نفوس تلاميذه والمصير المأسوي الذي يجب تذكره . وفي كتابات يوحنا العظيمة نجد آثاراً واضحة لتعاليم يسوع الناصري كلاً وعملاً.

^٨ Polycrates of Ephesus, quoted by Eusebius of Caesarea, *Histoire Ecclésiastique*, V, 24, 2-3 and III, 31, 2-3; Irenaeus of Lyons, *Adversus haereses*, III, 1, 1, quoted by Eusebius of Caesarea, *Histoire ecclésiastique*, V, 8, 4; Dionysius of Alexandria, quoted by Eusebius, *Histoire ecclésiastique*, VII, 25, 16 (see also III, 39, 6; Eusebius of Caesarea, *Histoire ecclésiastique*, II, 1, 1 and 23, 1-19; *Theophanie* IV, 7; Jerome *De viris illustribus*, 9 etc; see E. Junod and J.-D. Kaestli, *Acta Johannis*, (Corpus Christianorum Series Apocryphorum 1-2) II, Turnhout, 1983, p. 707; 713-715; 564-580; 720-723. These two authors are rather skeptical about the solidity of this tradition. See J.-D. Kaestli, "Le rôle des textes bibliques dans la genèse et le développement des légendes apocryphes, le cas du sort final de l'apôtre Jean," *Augustinianum*, 23 (1983) pp. 319-326, especially p. 323, n. 18 (which goes up to p. 324).

^٩ See J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes*, Kapitel 1-10 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, 4, 1). Gütersloh-Würzburg, 1979, pp. 40-51; R.E. Brown, *La communauté du disciple bien-aimé*, translated from the English by F.M. Godefroid (Lectio Divina, 115) Paris, 1983; P. Bonnard, *Les Epîtres johanniques* (Commentaire du Nouveau Testament, 2nd series, 13c); Geneva, 1983, pp. 9-13.

ولم ينس يوحنا الرسول وتلاميذه من بعده هذه المبادئ الأساسية الساطعة ذات الصبغة السامية التي نعرفها نحن أيضا من طريق الأناجيل الثلاثة : آلا وهي محبة الله المطلقة التي تتعمق إلى بذل النفس : "من يحب نفسه يهلكها ومن يبغض نفسه في هذا العالم يحفظها إلى حياة أبدية". (يوحنا ١٢ : ٢٥) فالحبة الجديدة والأصيلة التي نادى بها يسوع وقديها للناس: "وصية جديدة أنا أعطيكم أن تحبوا بعضكم بعضاً، كما أحببتكم أنا تحبون أنتم أيضاً بعضكم بعضاً". (يوحنا ١٣ : ٣٤). ومن بين الأعمال الرمزية ليسوع المسيح التي يجب الإشارة إليها هي تظهير الهيكل، وشفاء ابن قائد المئة بكفرناحوم، وإشباع الآلاف بخمسة أرغفة وسمكتين، والسير فوق الماء وشفاء مريض بيت عينا كما نعرف من الأناجيل الأخرى^(١٠). فما قد استجد لمجمع يوحنا، بالإضافة إلى الروابط التي تربطه بيوحنا العمدان وتعمق الخدمة الكهنوتية هو موت يسوع المسيح والتساؤلات التي أثيرت حوله، فبالنسبة ليوحنا كما لكتاب الأناجيل الثلاثة فإن الصليب لا يمكن فصله عن القيامة، ففي واقع الأمر أن فجر يوم أحد القيامة هو الذي يعطى للصليب معنى، وفيما بعد الصليب توضيح لاستعلان يسوع المسيح.

وحيث أن هناك عهدين لقيامة يسوع المسيح في فلسطين: في اورشليم وفي الجليل وذلك عن طريق ظهوره العجيب وقبره الفارغ، فإن المسيحيين بدأوا يسجلون أحداث الأسبوع المقدس وعلاقة هذه الأحداث التي تطورت وشكلت قصة كانت بلاشك رواية مختلفة المناسبات المهيبة، في كل عام في نفس أيام آلام يسوع المسيح (وهذا كان بلاشك هو أصل عيد القيامة لدى المسيحيين)، وهكذا يمكن تفسير آخر أصحاحات لأناجيل يوحنا (الأصحاح ١٨ - ٢٠) التي كان بها كثير من النقاط المشتركة مع الأناجيل الثلاثة^(١١)، ذلك أن تلاميذ بطرس وتلاميذ يوحنا تميزوا بذكر نفس الأسلوب فيما يختص بهذه الأحداث الرئيسية.

وليس بسبب الأحداث التاريخية والخاصة بالمسير الذاتية أن هؤلاء الرجال والنساء يحيون ذكرى الآلام، ولكن أيضا بسبب اعتقادهم وإيمانهم أن خلاصهم وهو رجاؤهم للقيامة، ويقين الحياة الأبدية الخالدة، كان مصدرها هو.

وبالإضافة إلى ما كتبه مرقس ومتى فإن الإنجيل يوحنا يشهد ويصدق على الفكرة

(١٠) "إنجيل يوحنا، الأصحاح الثاني عدد ١٣ - ٢٢، أصحاح ٦ عدد ١٦ - ٢١، أصحاح ١٢ عدد ١ - ٨ وانظر الإنجيل مرقس الأصحاح ١١ عدد ١٥ - ١٧، الأصحاح ٦ عدد ٤٥ - ٥٢، الأصحاح ١٤ عدد ٣ - ٩ وما يقابلها في الإنجيل متى ولوقا.

(١١) الإنجيل مرقس الأصحاح ١٤ عدد ١ - ١٦ والأصحاح ٨ وما يقابلها في الإنجيل متى ولوقا.

العميقة لعنى الصليب، ولو أن أعداء يسوع المسيح لم تكن لديهم الكلمة الأخيرة لكان هذا - فى رأى يوحنا - لأن عذاب المسيح ليس مجرد موت إنسان، لقد كان موته جزء من خطة الله نفسه، ولحسم هذا الغموض فإن مجمع يوحنا أدخل مصطلحات جديدة، وبعد ذلك علم اللاهوت لكى يتحدث عن ذلك : أن موت يسوع المسيح لم يكن نهاية ولكنه مرحلة أو اجتياز مرحلة أو دخول لمرحلة أو صعود لمرحلة أعلى، فهذا الحدث المشين كان فى حقيقته تمجيداً، والدخول إلى الموت كان فى حقيقته العودة إلى الأب السماوى^(١٢).

إذا كان الله قد سمح بفكر المجمع - فإن ذلك لأن يسوع الانسان - وهو الذى أسماه معاصروه بالجسد - ابن مريم ويوسف - كان أكثر من مجرد انسان، فهو ابن الله، وقد ذكرت الأنجيل الثلاثة بالروحى هذا الأمر، وسمى المسيحيون يسوع بالمسيا واعترفوا بأنه المسيح، ولكن يوحنا أظهر الفكرة بأكثر جلاء منذ البداية بأنه ابن الله، وهناك لقب منسوب إلى السبا بن داود فى اورشليم لم يتضمن ما قبل الوجود ولا العلاقة التى وراء التبنى المشروع، فقال مجمع يوحنا عن نفسه إنه إذا كان الصليب وهذا الصعود قد قادا يسوع المسيح إلى الله الأب فذلك لأن هذا الأمر كان عودة الواحد إلى الآخر الذى كان معه من قبل، فابن الله معناه الانتساب روحياً إلى الله، إذن فالإيمان بانتساب يسوع المسيح إلى ملكوت الله درسته جماعة يوحنا وتعمقت فيه وكل الذى قالت اليهودية ليس عن السبا ولكن عن الحكمة، عن الكلمة أو عن عدل الله كفضائل سامية تتبع الله نحو الخلود والأبدية واستخدمها الله ليعلم ذاته لشعب اسرائيل، وقد اضطلع مجمع يوحنا وأخذ على عاتقه أن يعلن وينادى بيسوع المسيح الناصرى الجليلي، ونحن سرعان ما نفكر فى مقدمة الانجيل: "فى البدء كان الكلمة..." (يوحنا ١ : ١ - ١٨) ولكننا أيضاً نفكر فى القول : "هكذا أحب الله العالم..." (يوحنا ٣ : ١٦) أو فى حديث يسوع وكلامه بالنظر إلى الروابط بين الأب والابن^(١٣).

ومجمع يوحنا لم يتبن هذا الفكر عن طبيعة الابن ورسالته بشكل مستقل عن الفكر الخاص بتعبير الكنيسة ومؤمنها، فمجيء الابن منذ بدء الخليقة - التى أدركها - وهو كلمة الله الخالق وحتى رفعه يوم القيامة مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمصير الشعب المختار والبشرية كلها، ذلك لأن الابن هو التعبير عن محبة الله الأبوية للبشر، وعن طريق الابن

(١٢) انظر انجيل يوحنا للاصحاح ١٣.

(١٣) على سبيل المثال، انظر انجيل يوحنا الاصحاح ٣ عدد ٣٥ - ٣٦، اصحاح ٥ عدد ١٩ - ٣٠،

اصحاح ١٠ عدد ١٤ - ١٨، اصحاح ١٤ عدد ١ - ١٤، اصحاح ١٧ عدد ٢٣ - ٢٤.

يدعو الأبناء العصاة لكي يهتدوا إلى الأصل^(١٤)، ولعل رواية العهد القديم عن الحياة النحاسية رمز لهذا الأمر : أن الانجيل يقارن وضع يسوع معلقاً على الصليب بوضع الحياة المعلقة على عمود قائم بالبرية ذلك لأن شعب اسرائيل عندما كانوا ينظرون إليها (بإيمان) كانوا يبرأون^(١٥).

وطوال عصور الكهنوت كانت قيامة يسوع المنتسب إلى الله انتساباً عميقاً علاقة مميزة لدى مجمع يوحنا مما سمح باعادة قراءة وتفسير موت يسوع على أنه انتصار على الموت، والمفتاح هو إكليل الشوك^(١٦) والتبشير بملكوت الله الذي يعنى صعود الابن^(١٧). ولعل الدافع القوي الذي كان هو الايمان بالقيامة من أجل الاجتهاد وإعادة قراءة التعاليم المرتبطة بيسوع قد غذاها الاتهام بأن يسوع كان منذ ذلك الحين فصاعداً الغائب الحاضر : الغائب إلى الحد الذي عنده عاد إلى الآب السامى، والحاضر إلى الحد الذي عنده قد أثبت وجوده عن طريق الروح القدس أى البارقليط^(*) روح التأييد والنصح^(١٨).

وهذا العمل من جانب البارقليط والذي تم إعلانه فى حديث الوداع فى الاصحاحات من ١٤ إلى ١٧ كان عملاً قوياً لدى مجمع يوحنا، فهو يوضح الحرية التى تبتناها يوحنا فى رسائله واستكملها فى تعاليمه التى تلقاها، ولم يتردد حاملوا هذه التعاليم فى وضع الرسائل والاحاديث حق موضعها بتقدير دور وطبيعة الابن (يقولته الشهيرة: "أنا هو...") الذى يعنى الشخص المفرد^(١٩)، وبالنسبة لهم فإن الاحاديث كانت صادقة وموثوق بها ذلك لأن الابن المقام من بين الاموات والكائن فى الروح القدس تكلم عن طريق أفواههم، وعندما يتكلم يسوع فى الانجيل فهو يتكلم عن المسيح الذى يعلن نفسه عن طريق تلاميذه بأنه يسوع الذى هو أكثر من انسان عادى فى مسيرة التاريخ. ولا يجب أن يصاغ حكم شكى ولا حكم روحى من التلميحات السابق ذكرها، وقد يكون من الخطأ

(١٤) انظر انجيل يوحنا الاصحاح الأول عدد ١٢ - ١٣.

(١٥) سفر أعداد اصحاح ٢١، انجيل يوحنا اصحاح ٣ عدد ١٤ - ١٥.

(١٦) انجيل يوحنا الاصحاح ١٩ العدد ١ - ٣.

(١٧) انجيل يوحنا الاصحاح ٥ العدد ٣١ - ٤٧.

(*) الروح المعزى.

(١٨) انجيل يوحنا الاصحاح ١٤ عدد ١٥ - ٣١، اصحاح ١٥ عدد ٢٦ - ٢٧، اصحاح ١٦ عدد ٧ - ١٥.

(١٩) انجيل يوحنا الاصحاح ٦ عدد ٣٥ (خبز الحياة) اصحاح ٨، ١٢ (نور العالم)، اصحاح ١٠ عدد

٩٠٧ اصحاح ١١ عدد ٢٥، اصحاح ١٤ عدد ٦، اصحاح ١٥ عدد ١.

الاعتقاد بأن المجيل يوحنا لا يظهر اهتماماً بالنواحي التاريخية وإن الشئ الوحيد الذى يوليه اعتباراً هو المغزى الروحى أو الرمزى للأحداث والقرارات التى يحددها ولعل موضوع إكليل الشوك (يوحنا ١٩ : ١ - ٣) يوضح هذه النقطة، فالانجيلي يصر على استدعاء هذا الحدث وليس (لديه شك فى مصداقيته، ولكن فى الوقت ذاته يقيم فكرة راسخة ألا وهى ظهور يسوع أمام بيلاطس فى سبع مواقف تتأرجح فى إكليل الشوك والرداء القرمزى وهما إشارة لماحة ودقيقة لولاء يسوع الذى سوف يتمم على الصليب أى بعد تبوؤ مكانته لدى الآب (٢٠).

والاهتمام التاريخي والمعنى اللاهوتي ينضمان ويكملان بعضهما البعض، فالتاريخ والحقيقة يتواجدان دائماً فى كيان هذا الانجيل الذى يبدأ من دورة الآلام ويندمج مع التعاليم الخاصة بيوحنا المعمدان ويسوع والعلامات والمعجزات التى أثبتت دعائهما وأحاديث وتعاليم الابن التى تمثلت فى معجزات تعاليمية (الرجل المولود أعمى مثلاً. يوحنا ٩) أو فى الأمثال التعاليمية ليسوع (مثل نيقوديموس. يوحنا ٣) الاصحاح ١٣ - ١٧، وحديث الوداع الذى يسببه حده مجمع يوحنا لنفسه موقعاً، وحدد مكان يسوع بعد القيامة ومدى آلام وقيامته المسيح (يوحنا ١٨ - ٢٠) (٢١).

ثالثاً: الرسالة الجوهرية للانجيل يوحنا:

رغم أن مقدمة الانجيل لاهوتية إلا أنها رغم ذلك تستخدم الصورة والرمز، ففى الآية رقم ١٨ تقرأ: "اللهم لم يره أحد قط، الابن الوحيد الذى هو فى حضن الآب هو خير". هذه الصورة التى هى حضن الآب نجد مرة أخرى فى مشهد العشاء الاخير، ويشير التلميذ المحبوب (يوحنا) إلى هذا المحبة المتميزة فى اشاراته: يتكىء - هذه المرة - فى حضن يسوع. (يوحنا ١٣ : ٢٣).

ومن الواضح أن هذه الاشارة تعبر عن المحبة المتعمقة والمنفردة، وفى مقدمة الانجيل نجد أن المعرفة والمحبة متساويتان، فالمعرفة هى المحبة، والمعرفة أيضاً هى الاحترام والتقدير وعندئذ يقول الانجيل أن الابن الوحيد يتكىء فى حضن الآب فإنه يحدد طبيعة المعرفة بأن الابن له معرفة بالآب، فإن نوعية التفسير هو "تفسير" حرفي يمكن أن يعطيه لذلك الذى لم يره أحد قط، فهو يحب الآب الذى بدوره يحبه أيضاً فهما يحبان بعضهما وهما متحدان. وهذه الآية من كلام الكتاب هى أقوى العبارات التى تعبر عن امتياز المسيحية.

(٢٠) الانجيل يوحنا الاصحاح ١٨ عدد ٢٨ - ١٩.

(٢١) الفصل ٢١ الخاص بمصير الحواريين له توجه كنسى.

إلا أننا علينا أن نلاحظ: أولاً آخر، ألا وهو أن المجيل يوحنا يستكمل الصورة ويبين أن لا يوجد وسيلة للاقتراب إلى الآب إلا بيسوع، فإذا كان يسوع هو الذى له امتياز الكشف عن الآب بسبب المحبة التى تربط بينهما، فإن التلميذ المحبوب بدوره هو الذى يكشف عن الآب: عن يسوع.

ومما لاشك فيه أن مجمع يوحنا لم يتجاوز الحدود بالقول: الآب لم يره أحد قط، التلميذ المحبوب الذى كان يتكلم فى حضنه قد عرفه، فقد قبل حقيقة أن يسوع كان له تلاميذ آخرون وأنه بناء على ذلك تعيش المجتمعات الأخرى فى اتصال مستمر مع المسيح عن طريق شهادة تلميذ رسولى، وعلى الرغم من ذلك فإنه يؤكد وجوده وذاته فى استمرارية "السيد" المباشرة والتلميذ المحبوب^(٢٢) ويطلب لنفسه بإيجاد حقه، فإذا قام هذا المجمع بتجميع ونقل التعاليم الخاصة بيسوع، الشفهية أولاً ثم المكتوبة فهذا كان لسبب حاسم أمام عيونهم ألا وهو أنه كان مقتنعاً أن أول مرشد له وأول دليل للهداية قد تسلمه من يسوع نفسه هو وحى سفر الرؤيا الذى يسمح بالتواجد فى حضرة الله، وحيث أن هذا التلميذ المحبوب قد فارق الحياة كان من الضروري أن يحتفظ ويصون - شفهيًا ومكتوبًا - هذا التراث المجيد النفيس.

وكان هذا فى نظرهم ليس أقل من موضوع الخلاص، بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا هو ما ذكر فى ختام الانجيل: "وآيات أخر كثيرة صنع يسوع قدام تلاميذه لم تكتب فى هذا الكتاب، وأما هذه فقد كتبت لتؤمنوا أن يسوع هو المسيح ابن الله ولكى تكون لكم إذا آمنتم حياة باسمه". (يوحنا ٢٠ : ٣٠ - ٣١). وما يقصد أن يقرأه المجمع يقصد أن يقرأه الفرد، قراءة للتنوير وقراءة لإرسالية التبشيريه، فيعلن المجيل يوحنا أن هناك باباً مفتوحاً للحياة الأبدية لأن هذه شهادة التلميذ المحبوب التى جمعها مجمعه، وهو المجمع الذى عاش فى دلف، وألفة مع شخصية عظيمة كان لها شرف التواجد والاتصال المباشر بشخص المسيح. وهذا القول مبالغ فيه، فنحن ندرك أن هذا لا يجعل علماء اللاهوت اليهود والسلطات الرومانية يلتقيان، فلم يستطع الأوصياء على تعاليم سيناء وحاملى السلطة الرومانية أن يرفضوا هذه الرسالة ويتحركون إزاء محاكمة يسوع ثم إزاء اضطهاد المسيحيين^١ وبالطبع ما لم يهتدوا ويقرأوا بالحق الانجيلي الذى أعده ونادى به مراراً وتكراراً يسوع المسيح، كلمة الله، الموجهة لإبراهيم وموسى (وبالنسبة لمجمع يوحنا هو الابن الذى

(٢٢) ذكر التلميذ المحبوب فى المجيل يوحنا الاصحاح ١٣ عدد ٢٣ - ٢٦، الاصحاح ١٩ عدد ٢٦ - ٢٧، الاصحاح ٢٠ عدد ٢ - ١٠ والاصحاح ٢١ : ٧، ٢٠.

منذ بدء الخليقة اتحد وتشارك مع الآب والذي - وهو الحكمة (٢٣) المتجسدة - اشترك في هذه الجهود الأولية الفجة لوحى الرؤيا : "وخاصته لم تقبله". (يوحنا ١ : ١١).
وبالنسبة للتجسيد، فإن الكلمة صار جسداً أى أن الابن تجسد أى صار جسداً (يوحنا ١ : ١٤) وهذا التجسد هو الإشارة العظمى من الله للخلاص باذلاً ابنه من أجل خلاص العالم. (يوحنا ٣ : ١٦).

ويؤمن مجمع يوحنا أن الابن الوحيد الذى رأى الآب والذي يعترف من هو الآب، وماهيته، وإرادته وعطيته، هذا الابن يشهد ويعظ ويشفى ويعطى الرجاء والحياة والمعرفة والبصر، وكل معجزات الابن هي مجرد علامات لهذه العلاقة المعروض منها للمؤمنين وهؤلاء المؤمنون مدعوون أن يقبلوها عن طريق الايمان (٢٤).

ويهمنا فى هذا المقام أن نركز على نقطة أوردتها انجيل يوحنا، وهذه النقطة تتركز فى أهمية المخاطرة : فكل الجدول محوره شخص يسوع، فهو الابن، وهو الباب الوحيد إلى الله، وكل شىء يدور حول الحياة التى يهبها هو ذلك لأن هذه هي الحقيقة الناجعة بحق بالنسبة لقارئها ألا وهم التلاميذ، وكل شىء يدور حول الحق وحول شهادة الابن التى يقوم التلميذ الحبيب بنقلها لأن هذه الشهادة هي الوحيدة التى تضع الايمان فى الطريق الصحيح، فباطاعة أمر القانون بهذا الشكل، ويموقف يسوع فى مثل هذه الظروف، فإن كل شىء تحتّم عليه عمله بالتفصيل وبشكل ملموس كان قد تحدد بشكل مؤكد، فالموضوع ليس تجربة ولا معرفة دراسية ولا قصد نية ولا شعور طيب ولا تقاليد وتعاليم ولكنه رسالة وحى ورؤيا لا يمكن تعلمها بالتجارب ومن ثم فهي تفرض نفسها بشحنة الرجاء وكم الايمان التى تشيره. وتيار المحبة التى تشبعه وتنشره. فالآب يحب الابن، والابن مرتبط أزلياً وأبدياً بالآب، والآب يحب الخليقة التى هي من عمل يديه، والتى تحقق وجودها عن طريق وساطة الابن، ولكن مع الاسف كانت الظلمة والعصيان والكراهية والعنف والموت تمنع البشر من الدخول فى محبة الآب، فكان أعظم عمل من جانب الآب بعد خلق الخليقة هو إرسال الابن كختم رسائل الوحي والذي رفضته خاصته ولكن قبله تلاميذه، لا سيما تلميذه المحبوب، وهكذا فعن طريق الرسالة الرسولية الموجهة إلى جميع الناس رجالاً ونساء ولنا "نحن" - كما يقول

(٢٣) انظر الأمثال الاصحاح ٨ عدد ٢٢ - ٣٠، حكمة - سليمان الاصحاح ٧ عدد ٢١ - ٨.

(٢٤) لمعرفة دلالة العلامة ارجع إلى انجيل يوحنا اصحاح ٢، ١١، ٤، ٥٤، ١٢، ٣٧، ٢٠ الاعداد ٣٠.

- ٣١، وارجع إلى X Leon Dufour, Lecture de L'Evangile im Johannesevangelium.

الكتاب (٢٥) - قد مُنحت القوة (من أجل المعرفة والرجاء والمحبة والغلبة) لكى نصبح "أولاد الله" عن طريق الايمان باسمه (٢٦).

وفى هذه الرسالة، وباتفاق تام مع الإقرار بإيمان أورشلیم (بأن يسوع هو المسيح) وإيمان أنتيوخ (بأن يسوع هو الرب)، والذي ينادى به مجمع يوحنا فى مكان ما بالسامرة بسوريا وأنفسس، لكل من يسمع، بهذا يمكن الوصول والدخول إلى الله : الاله المجهول المعروف والذي لم يره أحد قط، ولكن كل انسان يمكنه أن يلتقى به، وهكذا يكون الوصول إلى الله، فى غياهب المسيحية الأولى، بما قدمه مجمع يوحنا ومازال يقدمه حتى اليوم، وما نقله من جيل إلى جيل (٢٧)، وما ترجمه وما وعظ به (٢٨)، فلا يزال المجيل يوحنا يجمع شمل المسيحيين المؤمنين.

(٢٥) ذكرت نحن مرتين فى آخر الكتاب (المجيل يوحنا الاصحاح ١ ، ١٤ ، ١٦).

(٢٦) المجيل يوحنا الاصحاح ١ ، ١٢.

(٢٧) لاحظ كيف تم نسخ النص فى المخطوط القديم، وهذا المخطوط يرجع إلى حوالى عام ٢٠٠ للميلاد.

(٢٨) الأعمال الحديثة التى تقوم حول المجيل يوحنا لا حصر لها. وبجانب الدراسات الخاصة بأصل المجيل يوحنا فإننى استندت إلى تحليل الأعمال الكاملة للأناجيل خاصة R.A. Culpepper, Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design، فيلادلفيا ١٩٨٣.

موسى : المثل الأعلى للقائد

بقلم : موردخاى روشوالد Mordecai Roshwald

" واعطيكم رعاة حسب قلبى فيرعونكم بالمعرفة والفهم "
(ارميا ٣ / ١٥)

الحديث عن القيادة فى هذه الايام يشير ذكرى القادة الذين ظهرو فى الثلاثينات والاربعينات من هذا القرن وقادوا شعوبهم إلى النكبات. دون أن يقدروا ماكلفه السير فى هذا الطريق من معاناة البشر وتدهور المعنويات. ورغم هذا الارتباط غير المقبول نتحدث عن الحاجة إلى قيادة فى مختلف مجالات الحياة، وخاصة مجالات التعليم والاعمال والسياسة، ونبحث عن افراد لديهم الأهلية لمثل هذه القيادة أيضا فى حضارة تلتزم بمبادئ الحرية والديمقراطية. ومن الواضح أن هناك أكثر من نوع من القادة وأكثر من نوع من القيادة.

فما هى مميزات القائد؟ وما العوامل التى تجعله يتولى منصب السلطة العليا؟ وما هى أهدافه؟ وما هى الوسائل التى يستخدمها؟ وما هو اتجاهه نحو الجمهور الذى يقوده وما هو نصيبه كفرد وكشخصية قومية؟.

قد تطرح مثل هذه التساؤلات بالنسبة لمختلف القادة، وتكون الاجابات بالطبع مختلفة، وتعتمد على الوضع الاجتماعى للقائد وشخصيته، وعلى بعض المبادئ الاساسية والمثل العليا التى تلتزم بها الحضارة المعنية. فسيختلف توصيف الشخصية إذا ما تناولنا بهذا المنظور قادة مثل صولون أو بريكليس أو الاسكندر المقدونى أو هانيبال أو جنكيزخان أو نابليون أو موسولينى أو روزفلت أو تشرشل.

ولسنا نهدف من هذا المقال إلى دراسة طبيعة القيادة بطريقة تجريدية كما أننا لا نهدف إلى استعراض حياة شخصيات قيادية متعددة على مدى العصور، بل إن هدفنا هو أن نبحث الجوانب الإدراكية للقيادة كما تكشف لنا عنها شخصية موسى وقصة حياته. وبينما

الترجم : محمد جلال عباس

تجسد فى شخصية موسى ودوره فى التاريخ القديم أو ما قبل تاريخ اسرائيل أوجه كثيرة وتشعبات عديدة، إلا أننا نتيبن منها ملامح معينة لتصوراته ودوره كقائد لأمة، وهذا هو ما سنحاول استجلاءه.

ونظراً لأن موسى فى الكتاب المقدس وفى اليهودية المتأخرة كان ينظر إليه على أنه الرجل الذى كان أكثر البشر اقتراباً من الله، وأنه الرجل الذى بلغ أقصى الامكانيات البشرية فى أداء أخطر المهام - مع امكان استثناء المسيح المنتظر - نظراً لكل ذلك فقد يُنظر إليه على أنه المثل الأعلى للقيادة فى التقاليد الاسرائيلية واليهودية. لذلك فأننا بدراسة شخصية موسى كقائد نهدف إلى فهم الفكرة اليهودية، والمثل الأعلى لدور مثل الذى كان له فى المجالين الاجتماعى والسياسى. وفى محاولتنا للاجابه على الاسئلة التى سبق طرحها عن موسى، سوف نحدد خواص قيادته ونحدد المثل الأعلى اليهودى للقائد.

سبب الاختيار

من الخواص الذى تميز موسى على المتنافسين على القيادة فى العصر الحديث، سواء كانوا فى مجتمعات ديمقراطية أو غير ديمقراطية، هى أنه لم يكن يبحث عن مركز، وأنه لم يتورط فى مؤامرات ومكائد من أجل الوصول إلى السلطة. لهذا فهو يختلف من هذه الناحية عن الباحثين عن السلطة فى أى عصر من العصور، ممن اتبعوا الطرق المرسومة بموجب الدستور والعادات، كما كان الحال فى أثينا القديمة، أو ممن ناضلوا نضالاً مريراً كما هو الحال بالنسبة للمتنافسين على العروش سواء كان متنازعا أو غير متنازع عليها فى الكثير من الدول الملكية. فموسى لم يحاول أن يفتصب السلطة، كما أنه لم يتبع اجراءات معينة، إن كانت قد وجدت على مدى التاريخ الاسرائيلى، للحصول عليها.. ولم يتطلع إلى المنصب بل كان يتهرب منه.

وينطبق ذلك بالتحديد على قصة نزول الوحي المقدس على موسى من خلال الادغال المشتعلة أو نار العليقة. وكما هو معروف قرر الرب أن ينقذ شعبه من مذلة الحكم فى مصر ويصعدهم "إلى ارض تفيض لبناً وعسلاً" (الخروج ٨/٣). وكان موسى هو الرجل الذى من خلاله يتم تنفيذ الارادة المقدسة. ويمكن بدلا من ذلك تفسير النداء المقدس بأنه الصوت الذى انطلق من أعماق موسى، الذى، وإن لم يكن مطابقاً أو متماشياً مع شخصيته التى عرفت عنه فى حياته اليومية أو فى وعيه بذاته، فماذا كان جواب موسى على هذا النداء العظيم؟ لاشك أن رد فعل السؤال اجابة: "... من أنا حتى أذهب إلى فرعون وحتى أخرج بنى اسرائيل من مصر". (١١/٣). هذا الحياء وعدم الثقة الذى أظهره موسى لقي تشجيعاً من الرب. الذى وعد موسى بالوقوف إلى جانبه، وأكد له أن شيوخ اسرائيل سوف يتبعونه. ولم تؤد هذه التأكيدات إلى ازالة مخاوف موسى، ويبدو أنه نطق بالاعتراض الذى ينم عن عدم الولاء حتى قبل أن يتولى دور القيادة فأجاب وقال "ولكن، هاهم لا

يصدقوننى ولا يسمعون لقولى، بل يقولون لم يظهر لك الرب" (الخروج ١٠/٤). فيحاول الرب ببعض المعجزات ليؤكد لموسى القول وليعطيه الدليل على لمجابه المؤكد، ولكن موسى يأتى باعتراض آخر، "فقال موسى للرب استمع أيها السيد لست أنا صاحب كلام بل أنا ثقيل لسان" (١٠/٤). وحتى هذه المحاولة التى أراد بها موسى أن يعنى نفسه من هذه المهمة الخطيرة لقيت رفضاً من الرب الذى ذكر موسى بأنه هو الرب الذى صنع للانسان فماً، وأنه سيكون مع فم موسى ويعلمه ما يتكلم به" (١٢/٤) ويبدو أن موسى وقد أعيته الحيل عبر باعتراض من نوع آخر عن تقاعسه عن تولى المهمة فطلب من الرب بأدب جم أن يرسل بيد من يرسل (١٣/٤) أى أو كل المهمة إلى شخص آخر؛ فحمى غضب الرب وقال مسوياً الأمر: اليس هارون أخاك .. وأنا أعلم أنه هو يتكلم (رجل بليغ)، فتضع الكلمات فى فمه وهو يكلم الشعب نبأه عنك (١٤/٤ و ١٥). ويبدو أن موسى وجد أن هذا الترتيب مقبولاً لديه.

ومن الواضح أن قصة التوراة تطيل فى الرواية، لتظهر مرة أخرى تقاعس أو تردد موسى فى الاستماع إلى النداء المقدس أو للصوت الذى يصرخ من داخله. وإذا كان موسى قد قبل أخيراً أن يتولى المهمة بنفسه فإن ذلك لم يكن قبولاً خالياً من التردد مما يجعل هذا الأمر قدراً وأنه قد ولد ليكون منقذاً، وأنه رجل خارق للعادة. فقد قبل المهمة وهو ملئ بالشك، ولكنه بدأها بالفعل لأن نداء الرب واصراره أو الأمر الصادر من الضمير قد تغلب على الشك. وحقاً، حتى أثناء التجوال فى سيناء، حينما واجهته شكاوى الشعب من الطعام الواحد من المن، توجه موسى إلى ربه يعاتبه على اختياره قائداً للشعب "وقال موسى للرب لماذا أسأت إلى عبدك، ولماذا لم أجد نعمة فى عينيك حتى أنك وضعت ثقل جميع هذا الشعب على" (العدد ١١/١١).

ولكن كانت تنقص موسى الخاصية الحقيقية للقائد وهى الشقة فى النفس. والرغبة الشديدة فى أداء دوره، فقد كانت تنقصه أيضاً موهبة ضرورة لكل الديمقراطيين، وبعضاً من غير الديمقراطيين الباحثين عن أعلى المراكز السياسية، وهى خاصية البلاغة أو طلاقة اللسان. فكما رأيناها فى قول موسى "وأنا ثقيل الفم وثقيل اللسان" أو كما وردت فى نص آخر "وأنا أغلف الشفتين" (الخروج ١٢/٦ ، ٣٠/٦). وهذا ما جعل موسى غير مؤهل

(١) ترجمة الملك جيمس لهذا النص "أنا بطىء الكلام بطىء النطق" وقد فهمنا ذكر النص الاصلى فى العبرى فهو يدل على صعوبة الكلام فعلاً عند موسى سواء كانت راجعة لأسباب فسيولوجية أو عقلية. والنصوص العربية الواردة فى ترجمة هذا المقال منقولة نصاً عن العهد القديم المترجم عن اللغات الاصلية. دار الكتاب المقدس القاهرة - ١٩٧٠. رقم الايداع بدار الكتب ٥٣٩٠ - ١٩٧٠.

ليس فقط لأن يكون ديماجوجياً سراً على النمط الاغريقي القديم أو بالمفهوم الحديث، أو حتى من ناحية نجاحه كسياسي منحن إلى حد كبير.

وإذا كان موسى لا يؤمن بكفائه كقائد ولا يمتلك البلاغة المطلوبة لاقتناع شعبه فضلاً عن كون فرعون هو عدوه^(٢)، فما الذي أهله لقيادة إسرائيل؟ لا يمكن الاجابة على هذا السؤال اجابة ظاهرية من خلال قصص التوراة، ولكن يمكن استخلاصها منها.

إن أحد المميزات التي تميز بها موسى هي صلته الوثيقة بأسلوب الحياة المصرية. وبخاصة في البلاط الفرعوني، وإن كانت هذه الظروف لم تذكر كسبب لاختيار موسى كقائد فإن تبنى امرأة فرعون له وهو في المهد تشكل جزءاً مهماً من سيرته، وتنطوي على ألقته لسلك وعقلية عدوه الحقيقي فرعون. فيفترض أن موسى يزعم أنه على مدى السنين استطاع أن يجمع كل ما يمكن من معارف عن عدو المستقبل، ولهذا أهميته الكبيرة في المراحل الأولى من زعامته للإسرائيليين. ومن الواضح أن النتيجة التي يمكن التوصل إليها هي أن القائد كان على دراية بالواقع الذي كان عليه أن يواجهه هو وشعبه.

ومن المؤهلات الاخرى التي ذكرت بوضوح في نصوص الكتاب المقدس هي أن الرب هو الذي اختار موسى لهذه المهمة. ولكن بينما كان هذا الاختيار مذكوراً بوضوح، لم نجد أى تفاصيل عن الأسباب التي جعلت الرب يختاره. أو بمعنى آخر، إذا ما فسرنا الاختيار على أنه إثارة أو دافع، فلم يكن معنى هذا الدافع أو المشير واضحاً في نظر موسى ذاته. ولم يتضح الأمر أيضاً في حديث آخر معه، إلى جانب تلقيه الوحي المقدس من خلال النار التي رآها في الأدغال، وهو ذلك الحديث الذي يشير إلى "الروح الذي عليك" (العدد ١٧/١١). فما معنى هذا الانعام عليه بالروح في مضمون النص الوارد في الكتاب المقدس؟ هل اختار الرب رجلاً لمهمة خاصة لأنه موهوب بروح، أم أن الفرد ذاته أصبح مدفعاً لأنه الرب قد اختاره؟.

يمكن الوصول إلى توضيح لهذه النقطة من مقارنة ذلك مع فقرة أخرى في التوراة حيث يشار إلى رجال بهم دفعة روحية، أو إلى روح الرب التي تحرك البشر. وعلى ذلك توجد اشارات كثيرة في سفر القضاة إلى روح الرب التي تأتي على القائد وتجعله يحارب الأعداء وينجح في مسعاه ليحرر القبائل المقهورة من حكم الاعداء (انظر سفر القضاة ١١/٣، ١١/٢٩ و ١٣/٣٥... وغيرها). وهناك إشارة في فقرة أخرى عن شاول حينما دهنه صمويل (معلنأ تنصيبه) ملكاً على إسرائيل، ويبدو أن النص هنا أكثر تأكيداً في عبارته لأنه يجعل صمويل يعلن للملك الجديد: "فيحل عليك روح الرب فتتنبأ معهم وتتحول إلى

(٢) ذكر موسى ضعفه في منطق قوي: " فتكلم موسى أمام الرب قائلاً: هو ذابنو إسرائيل لم يسمعوا لى فكيف يسمعى فرعون وأنا أغلف الشفتين" (الخروج ١٢/٦).

رجل آخر" (صمويل الأول ١٠/٦)، فهنا يبدو أن التحول إلى شخصية فذة من خلال روح الرب اعقق وأكثر شمولية. وإذا كانت هذه الأمثلة كلها تذكر التحول إلى خرق الطبيعة عن طريق حلول الروح فإن هناك أمثلة أخرى تأتي فيها روح الرب بمفهوم أقرب إلى الطبيعية، ويبدو أنها تشير إلى انعام استثنائي على الإنسان ولكنها لا تخرجه عن الانسانية. وفي ذلك يقول فرعون ليوسف(*) "... هل تجد مثل هذا رجلاً فيه روح الله روح الرب؟، ثم قال فرعون ليوسف بعد ما أعلمك الله كل هذا ليس بصير وحكيم مثلك" (تكوين ٤١/٣٨ و ٣٩). فهكذا تعتبر الحكمة منحة مقدسة بل إن نزول الالهام الطبيعي إلي الارض يصبح أكثر شفافية حينما تصل روح الرب إلى انعام بالصنعة لانسان موهوب. (خروج ٣١/٣ إلى ٥ (**)).

ويمكن القول بصفة عامة إن القدرة الفائقة للانسان، التي تتمثل في الشجاعة والرؤية الثاقبة والذكاء الحارق وحتى المهارات الفنية لدى اصحاب المهن قد تنسب، على ما يبدو للالهام المقدس. وقد ينظر إلى الإلهام على أنه التحول الكامل للانسان بحلول روح الرب عليه، وأحياناً ينظر إليه على انه في طبيعة الانسان. وإن كان مصدره الأصلي أيضاً هو الروح المقدسة. وعلى ذلك يمكن القول بأن منظور الكتاب المقدس يعتبر أن أى قدرة انسانية فائقة هي منة أو نعمة تأتي مع حلول روح الرب، ويعكس هذا الرأي كلا من الفلسفة الدينية لاسرائيل القديمة والاعتراف الفعلي بوجود الافراد الموهوبين. ومن الناحية النظرية يختار الرب الفرد الذي يريد أن يلمحه، ولكن من الناحية العملية هناك الافراد المتفوقون المعترف بتفوقهم، وبذلك ينطبق عليهم الزعم بأنهم موحى لهم من الرب.

ويعتبر موسى من الملهمين، ولكن ما هي طبيعة هذا الالهام؟ وما هي المواهب الروحية الخاصة؟ لا توجد اجابة واضحة على هذا السؤال، ولكن اعماله في الحياة تقدم لنا الشواهد على طبيعة هذا التميز. طبقاً للتفسير العيقرى المقنع الذي قدمه لنا الكاتب العبراني آحادحاعام، إن الصفة السائدة في موسى هي اتباع العدالة^(٣). وفي الحقيقة لا يقتصر مطلب العدالة على ما ذكر في قصة موسى بل يوجد أيضاً ذكر له في القوانين الرئيسية للتوراة المنسوبة للرب، وإن كانت غير منفصلة عن موسى الذي يخدم كمتحدث رسمي للرب مع الجماهير. وعلى ذلك يمكن القول بأنه الالتزام المخلص بالعدالة هو جوهر الالهام

(*) في النص العربي للكتاب المقدس: فقال فرعون لعيده

(**) معنى اجائلي للكلمات الثلاث ٣ و ٤ و ٥ من الاصحاح ٣١ من سفر الخروج.

(٣) "Moses" (Psenedonym of Asher ginzberg) Ahad Ha'am مقال منشور بالانجليزية في مقالات مختارة ترجمة Leon Simen منشور في فيلادلفيا ضمن منشورات الجمعية اليهودية الامريكية للثقافة، سنة ١٩١٢.

عند موسى، فبكل عواطفه أراد أن يقضى على جور عبودية الشعب لمصر، وناضل من أجل إقامة مجتمع مبنى على قوانين ومؤسسات تلتزم بالعدالة والمساواة. ولقد كان الحماس البالغ لتطبيق ظروف عادلة لشعبه وعلاقات عادلة مع مجتمعاتهم كانت هى الروح التى سادت موسى حتى فى جعل شعبه مثالا للشعوب الأخرى "مملكة كهنة وأمة مقدسة" (خروج ١٩/٦).

ولا يقتصر ما يتطلبه تحقيق مثل هذا الهدف، وبخاصة العدالة الاجتماعية على فرض القانون وإعماله. بل إنه يحتاج أيضا إلى تعليم وتدريب. ولذلك لم يكن موسى مجرد مانح للقانون أو متحدث باسم القانون الإلهى، بل كان أيضا داعية ومعلما كما يتبين من الدعاوى الاخلاقية الصارمة الواردة فى اصحاحات سفر التثنية. وجدير بالذكر فى هذا الصدد أن موسى هو الذى وضع التقاليد الرسولية العظيمة لاسرائيل القديمة.

ومع توالى الاجيال، حينما هبطت اليهودية إلى المستوى المتدنى للتعبير الشخصى. وجاءت التفسيرات العلمية للقانون بعد خطاب الرسل الملئ بالحماس، أصبح ينظر إلى موسى ويشار إليه لاعلى أنه رسول ولكن على أنه "موسى معلمنا". وباعتباره أول معلم للقانون أصبح الرمز الدائم لتعلم اساليب اليهودية:

ولقد كان للمميزات التى ألهمت موسى أيضا أثرا على الشعب الذى يقوده. فربما لم يكن افراد هذا الشعب يفهمونه، ولكنهم كانوا يشعرون بعظمته، وبخصونه بالثقة فى أحكامه. فهو لم يخدعهم ابدا ولم يستخدم معهم وسائل الاقناع الذكية التى تستخدم فى الخطب التى يلقيها السياسيون. ولم يدخلهم إلى متاهات الحماس الخيالى. كان يستحث فيهم الجماعية، وهو أمر جاء ذكره فى القصة التى تروى عودة موسى من سيناء حاملا اللوح الثانى للقوانين، أو بمعنى آخر قصة موسى فى قمة زعامته المعنوية.

وتذكر هذه القصة أن "جلد وجهه كان يلمع" ولم يكن موسى يعى ذلك، وحينما أدرك هارون والشعب ذلك "خافوا أن يقتربوا إليه"، "فدعاهم موسى فرجع إليه هارون وجميع الرؤساء فى الجماعة، فأوصاهم بكل ما تكلم به الرب معه فى جبل سيناء" (خروج ٣٤/٢٩ إلى ٣٢). وأثارت عظمة القدسية الدهشة والرهبة، وحدثت فجوة كبيرة بين القائد وشعبه بما فيهم الصفوة. ومن الغريب أن موسى الذى كان شديد الاهتمام بتنفيذ رسالته ولم يكن واعيا بالتأثير الذى أحدثه. فمن الواضح أن الرهبة والفجوة التى شعر بها الناس لم تؤد إلى معاداته أو رفض قيادته. بل كانت دهشة اثارها الخوف، أو بمعنى آخر احترام عميق لما لم يكن مفهوما، وهو عكس الرفض. وعلى الرغم من الفجوة التى تكونت

وعدم تفهم الشعب فإن موسى احتفظ بقيادته وبدوره وأصدر تعليماته لكل من الصفوة والناس حول طريق الرب وقوانينه ووصاياه.

الأهداف

اذن ما هي أهداف موسى؟ لم يكن موسى هو القائد الذي يريد ببساطة أن يدخل السرور على شعبه أو أن يجعلهم سعداء بالمعنى البسيط للعناية. بل كان طموحه أعلى من ذلك بكثير، كما نستشف مما قيل عن بحثه عن العدالة. ويمكن القول بأن أهدافه كانت ذات شقين: حماية أبناء إسرائيل وتحسين أحوالهم. وهي نقطة تحتاج إلى مزيد من التفصيل.

أياً ما كانت الأهداف المعنوية أو الأخلاقية التي وضعها موسى لقبائل إسرائيل أو أسبابهم، فلم يكن مجرد رجل بعيد النظر، بل كان أيضاً قائداً عملياً عليه أن يوفر الحياة لشعبه. فعليه أن يحميهم من الوقوع في العبودية أو التعرض للتعذيب البدني، كان عليه أن يجد لهم المأكل والمشرب أثناء تيههم في الصحراء.

لذلك نرى أن موسى، متبعاً للتعاليم المقدسة، يرفع عصاه ويهد يده نحو البحر ليقسمه إلى نصفين يعبر من بينهما بنو إسرائيل فوق أرض جافة، ثم يكرر العملية بعد العبور ليتصل الماء مرة أخرى أمام المصريين الذين يتعقبونهم (سفر الخروج / الأصحاح ١٤). وبعد ذلك لمجده، عندما تعرض بنو إسرائيل لهجوم العماليق حينما كان جوشوا قائدهم العسكري، كان موسى يرقب المعركة وعصاه الربانية في يده. "وكان إذا رفع موسى يده أن إسرائيل يغلب وإذا خفض يده أن عماليق يغلب (خروج ١٧ / ١١) وانتهت هذه الاستراتيجية بانتصار إسرائيل.

وبينما نجد أن هذه القصص قد غلب عليها الطابع الديني واتسمت بالأسطورية، وكانت مشار تفسيرات عديدة، فمن الواضح بالنسبة لبحثنا هذا أن موسى يرى من خلالها وقد تولى معركتين من أجل بقاء إسرائيل. وكان دوره فيها، سواء كمنفذ لأوامر الرب أو كمقدم للعون المعنوي إلى جوشوا وقواته المحاربة، دوراً واضحاً. وحتى مع عدم كونه القائد العسكري، وإن لم تكن استراتيجية عبور البحر لم تكن استراتيجية، إلا أنه كان مشاركاً بحق في اللحظات الحاسمة لبقاء الشعب.

ويقال نفس الشيء عندما نتعرض لمسألة توفير المأكل والمشرب، أثناء ارتحال بنو إسرائيل فهو أيضاً الذي كان يعني بأمور الشعب بناءً على التعليمات المقدسة. وهو الذي وجد الطريقة التي أصبح بها الماء من ماء مر إلى ماء عذب (خروج ١٥ / ٢٢ إلى ٢٥)، وهو الذي أعلن أن الرب قد أعطاهم المن والسلوى طعاماً (سفر الخروج الأصحاح ١٦). وكذلك جعل الماء يتفجر اثنا عشرة عيناً من الصخر (خروج ١٧ / ١ إلى ٧).

وبما يستحق الذكر هنا الحماية والأمدادات التي وفرها موسى أو وفرها موسى من خلال الرب قد تمت استجابة لمطالب الشعب وبناء على شكواهم. ولئن لم يكن الرب ولا موسى راضين على هذى الشكاوى التي كانت تسبب المرارة حينما تكلم الشعب "أنكما اخرجتمانا إلى هذا التفر لكى تقيتا كل هذا الجمهور بالجوع" (خروج ١٦/٣). فإنه كان دائما يستجيب لمطالبهم. أو بمعنى آخر كان القائد مهتماً بالمطالب والاحتياجات المادية للشعب الذى لم يدعن مقابل ذلك أو يصبح مجرد اتباع خاضعين سلبيين. وكانت هذه صيحة مدوية أبعد ما تكون عن قائد مستبد كما عرفها التاريخ. وهذا لايعنى أن على القائد أن يستجيب فقط لمطالب الشعب، بل إنها من المهام التى اضطلع بها أن يأخذ زمام المبادرة لحمايتهم ورعاية مصالحهم بصرف النظر عن شكواهم ومطالبهم. ولعل أفضل طريقة للتعبير عن هذه الوظيفة التى اضطلع بها القائد هى بمقارنتها بوظيفة الراعى، وهى صفة تشبيهية فى التوراة. وعلى ذلك كان موسى نفسه يهتم بتتابع من يتولون القيادة من بعده، وهو اهتمام مثالى بالنسبة للقائد الجيد، فيطلب المشورة من الرب حول هذا الموضوع قائلاً "لكيلا تكون جماعة الرب كالغنم التى لا راعى لها" (عدد ١٧/٢٧). ويعتبر القول بأن الجماعة ستكون كالغنم التى لا راعى لها نبوءة عن القيامة وردت فى سفر الملوك الأول للأصحاح ١٢ الآية ١٧. فواجب الراعى أو الحاكم هو رعاية مصالح الرعية. لا مصالحهم الخاصة ويشير حزقيال إلى ذلك "ويل لرعاة اسرائيل الذين كانوا يراعون أنفسهم، الا يراعى الرعاة الغنم؟". ويواصل حزقيال خطابه إلى الحكام السبئيين فيقول :

"المرضى لم تقووه والمجروح لم تعصبوه والمكسور لم تقيموه والمطروء لم تستردوه والضال لم تطلبوه، بل بشدة وعنف تسلطتم عليهم" (حزقيال ١٠/٢ و ١١/٤).

يتضح من ذلك أن واجب الحاكم هو الرعاية الكاملة للرعية: الطعام والعلاج والحماية وهى الشعائر الحقيقية لدولة الرفاهة. أما الحاكم الذى يهتم بذاته ويهمل هذه الواجبات فيعتبر راعياً وحاكماً سيئاً. فالمثل الأعلى للرعاية والحماية فى هذه الحالة هو الرب نفسه كما يعبر عنها المزمور ٢٣ بعبارة واضحة "الرب راعى" فلا يعوزنى شئ". وإذا كان تشبيه الحاكم بالراعى قد استخدم بصورة كبيرة كمثال لتوضيح الوظائف المادية للحاكم، فإنه يمكن أيضاً أن ينطبق على جانب العقل والروح. وبذلك يمكن لدور الراعى الحاكم فى رعاية شعبه أن يستخدم مجازياً وينطبق على الاحتياجات الأخرى

للرعية: "واعطيكم رعاة حسب قلبى فيرعونكم بالمعرفة والفهم" (ارميا ١٥/٣).^(٤) وعلى مثال ذلك أيضا يأتي التصريح الذى أعلن باسم الرب بأن دور موسى لا يقتصر على الحماية والرعاية فحسب بل ليعلمهم ويصلح من شأنهم. والمفروض أن مهمة موسى القيادية تعتمد على مبادراته أو مبادرات الرب، ولا جدال فى أن الصراخ "اجعلنا طيبين" أو "اجعلنا صالحين". وطريقة طلب الطعام والماء أو طلب الحماية قد سمعت جميعها، وعلى ذلك فإن المثل العليا الصالحة لا تفرض على الشعب بالقهر أو التسلسل، ولكنها تمنح لهم كجزء من اتفاق يجمعون عليه. وفى ذلك يخبر موسى شعبه نيابة عن الرب:

"فالآن إن سمعتم لصوتى وحفظتم عهدي تكونون لى خاصة من بين جميع الشعوب"^(٥)، وانتم تكونون لى مملكة كهنة وأمة مقدسة". (خروج ١٩/٥ و٦).

فالطاعة وحفظ العهد تعنى اتباع طريق الله. بما فى ذلك الوصايا العشر والخلق القويم، وهو الطريق الذى سيحول اسرائيل إلى أمة مقدسة. وكانت الاجابة عما قاله موسى نيابة عن الرب "... كل ما تكلم به الرب نفعل" (خروج ١٩/٨). وبهذه الكلمات الزم الشعب نفسه بالقيادة والتوجيه الروحي الجديد. وبمجرد الالتزام لم يصبح لهم الحق فى تغيير الاتفاق أو تعديله، فقد أصبحوا التلاميذ الذين يجب أن يتعلموا وبوجهوا نحو الطريق القويم بواسطة القائد الذى هو صوت الرب.

بهذا المعنى أصبحت قيادة موسى التى نقلت هكذا قريبة بصفة عامة من أفكار أفلاطون. ففى مناقشة أحد الادوات السياسية الرئيسية فى الحياة السياسية بأثينا يسأل سقراط: "هل ترى أن الخطيأ يتكلمون بأحسن ما عندهم، وهل يلتزمون بخطبهم تحسين أحوال المواطنين، أم أنهم يميلون فى كلامهم إلى ما يسر الناس...؟"^(٦) وفيما بعد حينما كان يعترف بعض رجال الدولة فى العهد القديم، من أمثال ثيميستوكليس وبريكليس، كانوا أفضل من خلفهم فى توفير الموارد المادية للبلاد، فإنهم لم يعملوا على تحسين معنويات الحياة. وكانوا يتحدثون لأنهم "يدون الولائم للمواطنين، ويحققون لهم رغباتهم" ولكنهم "لم يتركوا مجالا للعدالة والقصد فى الامور".^(٧)

(٤) يمكن أن تكون ترجمة الجزء الثانى من الآية. "وسوف يقودونك فى طريق المعرفة والفهم".

(٥) أرى أن عبارة "فوق كل الأمم" أكثر دقة من ترجمة الملك جيمس "فوق كل الشعوب".

(٦) Ploto, gorgias, 502 (Jowett's translation) معاورة جورجياس لأفلاطون

(٧) المرجع السابق .

والفرق بين آراء التوراة وآراء أفلاطون في القيادة من جهة وبين الآراء التي كانت منتشرة في الدول الديمقراطية الحديثة وكذلك القديمة من جهة أخرى فرق كبير واضح. ففلسفة التوراة وأفلاطون تنظر إلى أن وظيفة القائد الأولى هي توفير التوجيه المعنوي أو الاخلاقي وليس إرضاء رغبات الناس مهما كانت طبيعة هذه الرغبات. فواجب القائد هو فكرة الحق المطلق في الرأي، وهدفه اصلاح اخلاق الناس وليس ارضاء رغباتهم التي ربما كانت تافهة أو جائرة أولا تستحق الاهتمام. وفي مجال الاصلاح الاخلاقي لا يؤخذ الرأي العام أو الاقتراع في الحسبان. وتطبيق ذلك على حالة اسرائيل نجد أن الشعب بقبوله الخضوع لقيادة الرب في سيناء قد ألزموا أنفسهم أو التزموا بأن يسيروا في طريق السلوك السوي والصلاح الاجتماعي، وكان واجب القائد هو أن يجعلهم يتمسكون بتلك الالتزامات، وألا يسمح لهم بتغيير آرائهم. ولكن مهمة القائد في حقيقة الأمر تتجاوز كل ذلك بكثير.

إن مهمة موسى كانت أن يبنى "أمة مقدسة" هي المهمة الكبرى، وكان الطريق إلى تحقيق هذا الهدف طويلا ومضنيا، ويبدو أنه كان فوق ما توقعه موسى بكثير. فحادثة العجل الذهبي التي عرضت، والتراجع المعنوي الذي ترمز إليه، دليل يثبت صعوبة التمسك بالاهداف المعنوية السامية. ذلك لأن موسى كان يريد خلق اتجاهات جديدة، وطريقة في الحياة تسيير وفق نظام صارم من القيم الاخلاقية، وهو نظام غالبا ما كان متعارضا مع المعتقدات والعواطف البدائية. فلا يمكن بناء مجتمع سوي، "أمة مقدسة"، بمجرد اعلان اتفاق معين. إذ لا يكفي فقط أن يقام هذا النظام، بل لابد أيضا من تعليمه، وغرسه وتطويره. لا يمكن اقامة أو تحقيق هذا النظام في مواجهة واحدة في سيناء، ولا خلال حياة جيل واحد.

ولا يدعونا ذلك إلى الدهشة، لأن الهدف السامي مرسوم للأجيال الحاضرة والقادمة. وبهذا المعنى لا يعتبر موسى قائدا لفترة تعد بالسنوات القليلة، أو بحياة الانسان، بل هو قائد مصمم على أن يضع بصمة الرب على شخصية اسرائيل من خلال المواجهة التي حدثت في سيناء، وحتى الأزل. وفي الكلمات التالية بقلم فيلو:

كان موسى متفردا بهذا، إذ أن قانونه ثابت لا يهتز ولا يتحرك مختوم
بخاتم الطبعة ذاتها، باق على ما كان عليه منذ أن صدر حتى الآن، ونأمل
أن يظل هكذا آمنا على مدى العصور المقبلة .. وعلى ذلك، فرغم أن

الأمة قد تعرضت لتغيرات كثيرة، سواء نحو زيادة الرخاء أو العكس، لم يحدث في أى جزء من عناصره حتى أصغرها أى إخلال". (أ)

وإذا نجد أن هذه الصورة التى مثل بها فيلو القائد الروحي لا يمكن أن يوجد مثلها بسهولة، فإنها ستظل المبدأ الذى تهتدى به القيادة فى اليهودية. فالمهمة الكبرى للقائد فى أى عصر من العصور هى تحسين مستوى معنويات الجيل، وبهذا تضاف حلقة أخرى من حلقات تقاليد البحث عن مجتمع العدالة، والصالح الاخلاقى وحياة العفة والتقى. "واعطيكم رعاة حسب قلبى فيرعونكم بالمعرفة والفهم" (ارميا ١٥/٣).

وباختصار، ينظر إلى القيادة على أنها ذات صيغة سياسية جزئياً فقط، بالمعنى الشائع للكلمة. والقواد الناجحون فى سجل التاريخ هم الذين يحمون أهمهم ضد العدوان، ويوفرون لهم الرخاء الاقتصادى والاجتماعى، ويمثل ذلك فقط وفاء جزئياً لدور القائد. وهناك جزء آخر هو تحسين المستوى المعنوى لحياة الافراد، والعلاقات الاجتماعية والمؤسسات وجعل الناس والجماعات فى أحسن حال اخلاقية. وبناء على هذا المقياس نجد أن القليل فقط من رجال الدولة سواء فى اثينا القديمة أو على امتداد تاريخ البشرية بصفة عامة، قد ينجحون بهذا المعيار القياسى للقيادة.

الأخلاق والسياسة

على الرغم من أن الدور الذى كان يؤديه موسى يجمع بين الوظيفة السياسية والدور الاخلاقى الدينى. فمن الثابت أن هذا الجزء الأخير من دوره كان صعب الاداء. وإن لم يكن هناك انفصال بينهما. ولا يرجع ذلك فقط إلى أن موسى كان هو الشخصية الرئيسية فى كلا المجالين، ولكن لانه كان يستخدم الوسائل السياسية ليس فقط للاهداف السياسية فحسب بل أيضاً لتطبيق المثل العليا الروحية والاخلاقية.

وهو بهذا يختلف عن الطريق الذى اتبعته المسيحية، والذى يغلب فيه أنه لم يستند إلى المؤسسات السياسية استناداً كاملاً وبقوة لتحقيق الاهداف الدينية. وهو يختلف أيضاً عن سقراط الذى عمد إلى تجنب الطريق السياسى فى محاولته لتحسين مستوى الحياة الاخلاقية، كما يتبين ذلك من احكامه التى وردت فى كتاب المحاورات حيث قال:

"قد يدهش الانسان لماذا أقوم بتقديم النصائح الخاصة، واشغل نفسى بأمر

Philo Judaeus, The Life of Moses, Book II, 14-15. Quoted from F.H. Colson's (A) translation of Philo's works, Vol VI, Cambridge, Mass., The Loeb Classical Library, Harvard University Press and London, William Heinemann, 1935.

الآخرين، ولكنى لا أغامر فأقف امام الجماهير واقدم النصيح للدولة ... ولا يغضب أحد إذا قلت الحقيقة: لأن الحقيقة هى أنه لا يذهب أى انسان إلى الحرب معك أو مع أى جماعة كبيرة، ليناضل باخلاص وأمانة ضد الأفعال الظالمة وغير المشروعة التى تحدث فى الدولة، ثم يتخذ حياته؛ فإن من يحارب من أجل الحق، إذا ماعاش ولو لفترة وجيزة، عليه أن يتخذ له مكانا خاصا، وليس مكانا عاما" (٩)

ولقد كان موسى يحارب من أجل الحق والعدل من خلال المؤسسات السياسية. وكان يخاطب الجماهير والأمة لا الأفراد. ومخططة هو الاصلاح العام بالجملة، وليس الجهود البطيئة غير المباشرة باضافة شخص هنا، وشخصين هناك، أملا فى تحقيق زيادة مستمرة فى الارواح الانسانية بهذه الطريقة.

وهناك أسباب لهذا المنهج الصارم الذى اتبعه موسى. كما أن هناك أسس للشجاعة مع الحذر فى نهج سقراط. فلقد ولد سقراط فى عاصمة ناضجة مليئة بالنشاط العلمى، لها نظمها القائمة ومؤسساتها التى لا يمكن تغييرها. وكان يعلم تماما أن مواجهة الجماهير من خلال هذه المؤسسات أمر قد لا يحتمله أى شخص لديه نظرة عميقة مختلفة عن الأمور ذات القيمة فى الحياة. وفى الواقع أن هذه الجماهير لم تحتل حتى الطريقة التدريجية الملهمة التحوارية التى اتبعها سقراط، وحكمت عليه بالاعدام. أما موسى فقد أصبح قائدا لإسرائيل فى مرحلة كانت فيها هذه القبائل فى مهد تكوينها لمجتمع قومى، وهى مرحلة غير ناضجة من التطور الثقافى، وكان واضحا أنها فى حاجة إلى تبنى أسلوب حياة له حدود واضحة. ويبدو أن الواقع الاجتماعى الذى ربما كان فيه خداع، مناسب أو مهيأ لإقامة سياسة أخلاقية. ولربما فشلت الجماهير فى هذه الحالة فى تفهم طبيعة الرسالة، وحدثت فجوة فى الاتصال أدت فى بعض الاحيان إلى مواجهات حرجية، ولكن موسى كان شخصية لها من القوة ما يصعب معه هزيمتها أو معارضتها معارضة فعالة، فكانت لديه الفرصة لوضع أسس المجتمع المثالى.

بالاضافة إلى ذلك، ربما تحققت لسقراط انجازات أكبر لو أن جمهور اثينا كان أكثر صبرا واحتمالا، فإن الطبيعة الحقيقية لرسالته كانت تهتم الفرد أكثر مما تهتم الجماعة، ففى نص كلماته:

"وأنت يا صديقى، مواطن فى مدينة اثينا القوية الحكيمة، الا يخطئك أن

(٩) افلاطون: المحاورات، ص ١٢ و ٣٢ (ترجمة Jowett).

أكبر قدر من الثروات وتجميع أكبر قدر من التشريف والسمعة الطبية، وتوجه اهتماما قليلا للحكمة والحقيقة ورفع شأن الروح التي لم تنته إليها مطلقا^(١٠).

ولعل ما يميز المسيحية، على الرغم من أنها تسعى للخلاص أكثر من سعيها لرفع شأن الروح أنها تهتم بالآيمان أكثر من المعرفة والحكمة كوسيلة لتحقيق أهدافها، يسودها أيضا الاهتمام بالفرد. أما اليهودية فإنها بخلاف ذلك لا تهتم أساسا بحكمة الفرد ولا بخلاص روحه، ولكن اهتمامها منصب على إيجاد مجتمع يسوده العدل والرحمة. فالعلاقات بين الأفراد هي محور الاهتمام في أسفار موسى الخمسة. ويمكن لهذه العلاقات، بناء على طبيعتها الخاصة، أن تتعدل بالقانون العام وعن طريق المؤسسات العامة، رغم أن التزام الأفراد بالانصياع إلى القانون والعرف الأخلاقي له أهميته الواضحة. وعلى ذلك فإن موسى يتمسك بالمؤسسات الجماهيرية والسياسية لتقوية المثل العليا الاجتماعية.

ويتمسك موسى أيضا بالوسائل السياسية بطريقة شمولية متعددة الجوانب فقد تم أعمال أسس السياسة الإلهية بجلال عند سفح جبل سيناء من خلال اتفاق بين الرب وشعب إسرائيل الذي يوصف بأنه أقدس مناسبة مهيبه في الأصحاح ١٩ من سفر الخروج. ويتصل بهذا الحدث إعلان الوصايا العشر التي تضم خلاصة الأخلاقيات الجديدة. (الأصحاح ٢٠). وبالتحديد يعتبر، تحقيق الخروج من مصر الذي أشير إليه في هذه المناسبة علامة مميزة على قبول الحكم الإلهي (الأصحاح ١٩ الآيات ٤ و ٥) ولقد عولج موضوع الخلاص القومي الطبيعي وقبول الحكم الديني بكل مضامينه الأخلاقية على أساس مفهوم سياسى.

ثم أن هناك النظام التفصيلي لوصايا الرب وأحكامه وقوانينه بدءا من المبادئ العامة مثل اتباع العدالة (تثنية ١٦ / ٢٠) إلى النصائح "احب قريبك / جارك كنفسك" (لاويين ١٩ / ١٨) إلى الحالات الخاصة مثل المسئولية عن الثور النطاح (خروج ٢١ / ٢٨ و ٢٩) أو بناء حائط لسطح البيت لمنع الحوادث (تثنية ٢٢ / ٨). وبالإضافة إلى التشريع فإن موسى قد أدى دوره كقاض بين الناس، يسوى منازعاتهم ويعلن "قرائض الله وشرائعه" (خروج ١٨ / ١٦). وتعتبر الوظيفة القضائية فرع هام من فروع الحكومة، فهي توفى غرضها الواضح الجلى، كما أنها تؤدي خدمة كوسيلة تعليمية لتثبيت العرف الأخلاقي لدى الناس كما تبين ذلك الآية السابقة.

ويظهر الاهتمام الكبير بقبول الشعب لطريق الرب في التعليمات الخاصة بالشعائر التي يقيمونها في المستقبل حينما تصل القبائل إلى أرض الميعاد عند جبل جرزيم وجبل عيبال،

(١٠) المحاورات، ٢٩.

وفى اثناء الشعائر سوف يعلن اللاويون اللعنة على عدد من المخالفات الاخلاقية الاساسية (الاصحاح ٢٧ من سفر تثنية). وهنا نحن أمام نظرة سياسية بعيدة تهدف إلى تقوية التعاليم القوية وممارستها.

وإلى جانب هذه اللحظات الحاسمة فى حياة الشعب، التى قصد بها تذكير اسرائيل بطريق الرب. هناك أمور يومية، ليست سياسية تماما، تهدف إلى تأكيد استمساك الناس بالقانون وتعاليم الرب:

"لضعوا كلماتى هذه على قلوبكم ونفوسكم واربطوها علامة على أيديكم
ولتكن عصائب بين عيونكم".
وعلموها أولادكم متكلمين بها حين يجلسون فى بيوتكم وحين تمشون فى
الطريق وحين تنامون وحين تقومون".
واكتبها على قوائم أبواب بيتك وعلى أبوابك"

(تثنية ١٨/١١ إلى ٢٠)

وهنا نجد أن الاعتماد كله على الجهود التعليمية المستمرة والجادة، التى من خلالها ينقل الآباء التعاليم إلى أبنائهم، إلى جانب الاحتفاظ بوعيدهم بطريق الرب. وربما تبين هذه الظاهرة أكثر من غيرها كيف اهتم موسى بتشكيل اخلاقيات اسرائيل على مدى الاجيال المقبلة، ولكى يلزم اسرائيل بطرق الرب أو بتعبير آخر ربط اليهود باليهودية.

ولعل ما يميز النصائح التى سبق ذكرها، إلى جانب قبولها بالروح المقصودة منها، هى أن اليهود الربانيين قد ترجموها إلى رموز شعائرية فأصبحت "العلامة فوق اليد"، و"العصاة بين العينين" تفسر على أنها أفعال مرغوبة تؤدى أثناء صلوات الصباح، بينما اعتبرت "اكتبتها على قوائم أبواب منزلك" بمثابة تشكيل زخرفى. ولقد كانت هذه الاشياء المبعجة، التى تشتمل بعض فقرات من أسفار موسى الخمس، بمثابة تذكرة دائمة فى داخل المنازل اليهودية بالالتزام بطريق الرب وتعاليم موسى.

ولم تكن قيادة موسى كما ترونها قصته خالية من العقبات والشكوك. فأحيانا نراه يصل إلى حد اليأس فى مواجهة شكاوى الشعب، حيث يقول موسى للرب:

"لماذا أسأت إلى عبدك، ولماذا لم أجد نعمة فى عينيك حتى انك وضعت
ثقل جميع هذا الشعب على؟"
أعلى حيث يجمع هذا الشعب أو أعلى ولدته حتى تقول لى احمله فى
حضنك كما يحمل المرى الرضيع إلى الارض التى حلفت لأبائه؟

"لا أقدر أنا وحدي أن أحمل جميع هذا الشعب لانه ثقیل علی".
فإن كنت تفعل بی هكذا فاقتلنی قتلاً إن وجدت نعمة فی عینک فلا أرى
بلیتی".

(عدد ١١/١١ و ١٢، ١٤ و ١٥)

هكذا نلاحظ أن الیاس لیس من سمات موسى، ولكن سمته هی الاصرار والمثابرة.
وعلى ذلك، فإن عبادة القوم للعجل المصنوع من الذهب جعلت موسى یخالف القواعد
القانونية، وهو رمز درامی للاحباط والیاس، ولكنه كان رد فعل وقشی، فإن أول القواعد
القانونية قد استبدلت بغيرها عما یحفظه موسى.

وجدير بالذكر أن موسى ولیس الرب - طبقاً لرواية الكتاب المقدس - هو الذى اهتم
كثيراً بهذه المناسبة، فإن رد الفعل الإلهی على العجل الذهبی هو أن یحمى غضب الرب
عليهم فينبههم ویجعل موسى على رأس شعب عظیم "أصیرك شعباً عظيماً" (خروج
١٠/٣٢) وكان موسى هو الذى تدخل نيابة عن شعب اسرائيل ویجعل الرب یبدم "على
الشعر الذى قال إنه یفعله بشعبه" (خروج ١٤/٣٢) (١١). وكان اهتمام موسى لانه ملتزم
بالمثل الأعلى ولانه یعطف على الشعب الذى یقوده، وأصبح هذان العنصران غیر منفصلین
عن بعضهما.

ومن العقبات الاخری قرار الرب بحرمان اسرائيل من دخول أرض الميعاد لمدة أربعین سنة
حتى يموت الجيل الذى لم یسمع لقول الرب (الاصحاح ١٤ من سفر العدد). وسواء كان
لموسى دور فى هذا القرار أم لم یکن، فهناك بعض الشك فى أنه كان من الصعب علیه أن
یصل إلى هذا القرار أو یقبله. ولابد أن هذا التأخیر لمدة أربعین عاماً لتحقيق امنیة الشعب
قد أدت إلى خيبة أمل كبيرة عند موسى كقائد، ولابد أن كان فى ذلك أيضاً احباط له
شخصیاً لأنه لم یکن يأمل أن یعيش لهذه الفترة. ومع ذلك فلا یوجد أى دلیل یشکک
فى تردد موسى أو أى علامة من علامات السخط أو الغضب كما كان الموقف فى حادثة
العجل المسبوك من الذهب. هكذا تعلم موسى کیف يواجه العقبات وأن یتمسك بالترامه.
فإذا اقتضى صالح الامة التأخیر لاربعین عاماً فعلیه أن یقبله، وإذا كان الغرض كما ورد
فى نص الكتاب المقدس هو توقيع العقاب فعلیه أيضاً أن یقبله. ولئن كانت الاربعین عاماً
تعد مدة طويلة بمقیاس الفرد، إلا أن موسى كان قائداً لاجيال مقبلة، وعليه أن یقیس الزمن
بالقرون أو بالآلاف السنین، فإن الطريق إلى تحقیق المثل الأعلى طریق طویل وشاق ویجب الا
یكون فیهِ أى تراجع.

(١١) ورد نص مشابه فى الاصحاح ١٤ الآيات ١١ إلى ٢٠ من سفر العدد.

"أناث ... أناث" (تواضع أم خنوع)

فماهى وجهة نظر موسى عن الشعب الذى يقوده ويوجهه؟ وكيف يرى نفسه كإنسان مقارنا بهم كبشر؟.

غالبا ما يرى القواد أنفسهم أعلى منزلة من الشعوب وأقدر. فالقائد بموجب الدور الذى يضطلع به له منزلة رفيعة تقتضى أن يكون له تعويضات خاصة وامتيازات. والواقع أننا نألف ذلك فى مختلف المؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والسياسية، ولكن فى هذا المجال الأخير من المؤسسات قد نجد العديد من المجاملات والرموز التى تعبر عن المكانة المتميزة للحاكم الرسمى.

ولكن فى حالة موسى، باستثناء العصا التى كانت توصف بانها معجزة وصانعة المعجزات. أكثر من كونها رمزا للسلطة، باستثناء هذه العصا يبدو أنه لم يكن هناك أى مظاهر خارجية على السلطة المخولة له. فقد حصل هارون حينما أصبح كبير الكهنة على الملابس الخاصة التى تمثل إحدى شعائر العبادة. أما موسى فقد كان كما هو، لم يكن يحتاج إلى أى رموز تعبر عن دوره أو لتقوى سلطانه، ولم يكن يسعى لذلك. كان وجهه هو الرضاء اللامع، وليس الازرار أو المقصات.

وجدير بالذكر أن موسى لم يكن يدرى فى البداية أن وجهه وضاء لامعا، وكانت القدسية والاخلاص تشع منه، ولكنه كان آخر من يعلم بذلك، لأن كل اهتمامه كان موجها لاهداف القوم واشباع حاجاتهم وليس مكانته بينهم.

فكما رأينا كان موسى شديد الاهتمام بالاصلاح الاخلاقى لشعبه، كما كان مهتما بأمنهم ورخائهم. وفى ممارسة وظيفته ومهمته كثيرا ما كان صبره ينفد ويفضب منهم. ومع ذلك كان يفهمهم ويتعاطف معهم، ويتدخل لدى الرب لصالحهم. أو بمعنى آخر كان مدركا لعيوبهم وكان أيضا واعيا بانسانيتهم.

ولكن، كيف كان يرى نفسه فى المقارنة ببناء شعبه؟ هل كان موقعه فى القيادة يجعله يحس بالفخر أو يشعر بأهميته الذاتية؟ وحتى حينما لم يكن فى الأصل مدركا لمواهبه ثم أصبح واعيا بها وباحترامه الذى استيقظ، فهل ادى هذا الوعى بذاته إلى امتلائه بالفخار؟ لحسن الحظ أن القصة الواردة فى التوراة قد تناولت هذه القضية أيضا، نجده خلال عرض روائى غير مباشر قد يبدو أيضا عاديا فى مضمون ملحمة الخروج من مصر وتكوين الامة المقدسة. فقد تحدثت اخت موسى وأخيه فى إحدى المناسبات ضد موسى حول قرنته التى تزوجها. وفى هذا الصدد يقولان: "هل كلم الرب موسى وحده؟، ألم يكلمنا نحن أيضا" (عدد ١٢/٢) ويتطوى المضمون هنا على شعور موسى بشىء من الاستعلاء

والفخر. وهو ادعاء مرفوض بشدة من جانب راوى القصة، وهو رفض يمثل نظرة موسى لنفسه: "أما الرجل موسى فكان حليماً(*) جداً أكثر من جميع الناس الذين على وجه الأرض" (عدد ١٢/٣)^(١٢). وتبدو العبارة بسيطة للغاية فقط لأن مضمونها أن كل البشرية قد خضعت لاختبار عند تقديرهم لفضيلة التواضع. ومع ذلك فإن الأهمية الرئيسية ليست للمصادقية العلمية في العبارة التي هي مهمة هنا، بل لتأكيد شخصية موسى والمنظور الذي بناه عليه تقدر إنسانية موسى.

ومن الواضح أن الآية لا تتحدث عن موسى بل عن "موسى الانسان" أو بمعنى آخر نجد أن الحكم عليه هنا على أنه رجل أو إنسان وقائد في نفس الوقت. فكان تقويم موسى على أنه فرد من جنس "الإنسان العاقل" أو كما يضعها النص "من جميع الناس الذين على وجه الأرض". وتقدم لنا هذه العبارة منظور المساواة، لأن الإنسان هنا مقارن بجميع الناس دون أي اعتبار لامتيازاته وتميزه، بل حتى حينما يكون الحكم عليه بهذه الطريقة يكون موسى هو الأكثر تواضعاً أو الحليم جداً(*).

وهناك فارق دقيق آخر غير ملحوظ في هذه العبارة. فهي تشير إلى "جميع الناس على وجه الأرض" فهذه الصياغة تربط البشرية بالأرض التي هي موطن بنى الإنسان أو البشر. فهي تحط أو تضع شأن البشر بالتأكيد على الحدود الجغرافية لهم. ويبدو أنها تعبر عن أن الحطة أو الضعة من شأن البشر، وموسى رجل متميز وقائد قوى، يدرك ذلك ولذلك فهو أكثرهم تواضعاً، وهي صفة يصعب أن نقول إنها عظمة.

والجدير بالملاحظة هنا من خلال المضمون العبري للكلمة المستخدمة في الآية وهي كلمة "أناف" وأنها تعنى متواضع، أن لها أيضاً مفهوم آخر. فهي تعنى أيضاً عادل أو صالح

(*) الترجمة العربية للآية فيها اختلال عما أورده الكاتب في حاشيته وذلك باستخدام عبارة حليماً جداً ترجمة لكلمة أناف العبرية، ويبدو أن الترجمة العربية وجدت كلمة حليم العبرية تعبر عن كل من التواضع والحنين اللذين أشار إليهما الكاتب.

(١٢) نص ترجمة الملك جيمس "والآن كان موسى الرجل خائفاً فوق كل رجل على وجه هذه الأرض" واستخدمت كلمة متواضع بدلاً من خائف لترجمة كلمة "أناف" العبرية، رغم أنها تدل على الاثنين معا بل وأكثر كما ورد تفسيرها بالتفصيل في النص فيما بعد. ومن أوجه الخلاف الواضحة في النص الانجليزي هو أن كلمة متواضع عكس كلمة خائف، ولذلك فضلنا استخدام كلمة متواضع في صيغة المعالجة وإن لم تكن هكذا في النص العبري، وكثيراً يشير النص العبري إلى موسى الإنسان ومقارنته بكل بنى آدم وهي كلمة أخرى تعنى الإنسان أو الإنسانية أو البشر كما نسميها اليوم تعبر لنا عن الإنسان ببساطة.

(*) حسب النص العبري.

كما يدل عليها المثل التالي: "اطلبوا الرب يا جميع بائسى الأرض الذين فعلوا الحكمة" (صفنيا ٣/٢) (*) فكلمة بائسى هنا ترجمة لكلمة Righteous الانجليزية هي انسب ترجمة لكلمة أناف العبرية، وليست همزة meek كما جاء فى ترجمة الملك جيمس. وبالمثل نجد فى المزامير هذه الكلمة مستخدمة فى صيغة الجمع بمعنى أشبه ما يكون بمعنى كلمة الصلاح أو الطيبة (Righteousness): "بعد قليل لا يكون الشرير .. أما الودعاء (***) فيرثون الأرض ويتلذذون فى كثرة السلامة" (المزمور ٣٧/١٠ و ١١). ومن الواضح أن معناها الوداعة أو الطيبة وليس الضعة أو التواضع لأنها تؤدى عكس الشرير، وبذلك توضح لنا الفرق فى الطريقة المثالية فى الاسلوب الشعري بالتواضع.

ولئن كان البحث فى معنى كلمة "أناف" العبرية يخرج عن اطار هذا المقال، الا أن الأمر يرتبط باستخدام الكلمة فى معنى الطيبة ومعنى التواضع أو الضعة، فهى تعنى كلا الصفتين الحسنيتين. وبناء على ذلك فإن وصف موسى بأنه أناف، إلى جانب معناها النصي المتواضع فإنها تعنى أيضا العدالة والصلاح أو الطيبة. ويدهشنا إذا كان ينظر إلى موسى على أنه أعدل الناس جميعاً، فالجوهر هو أن رسالته كانت رسالة طيبة.

فإذا قبلنا هذا التفسير الإضافي لمعنى كلمة "أناف"، فيمكننا أن نستخلص نتيجة أخرى هى أن العدالة قد لا تقتضى أن يكون الانسان فخورا بنفسه، بل يمكن أن يجمع الطيبة أو العدالة أو القسط والتواضع فى نفس الوقت. ويجمع هذه الصفات يجعل منه قائداً وطنياً عظيماً يرمز إلى التميز الاخلاقى بالجمع بين الفضيلتين، واللتان قد لا تكونان، أو قد لا يلزم أن تكونا متأثرتين بموقع السلطة أو القوة. فالقوة لا تحتاج إلى الفساد والفضيلة لها اليد العليا فى الحكم.

وجدير بالذكر أيضاً أن أسفار موسى الخمسة حينما تتعرض للتوجهات الاخلاقية للملك اسرائيل تجمع بين التمسك بوصايا الرب التى تعادل فى مجموعها طريق الصلاح، مع ضرورة وجود نظرة مساواة من جانب الملك لشعبه، وهى نظرة أو اتجاه يقتضى وجود شعور اساسى بالتواضع، فعلى الملك أن "يحفظ جميع كلمات هذه الشريعة وهذه الفرائض ليعمل بها: لئلا يرتفع قلبه على اخوته" (تثنية ١٧/١٩ و ٢٠). فهم اذن اخوته وليسوا رعيته الذين يحكمهم. ويمكننا أن نرى فى هذه النصيحة محاولة لجعل موسى هو المثل لغيره كرجل عادل صالح ومتواضع.

ويظهر الشعور بالتواضع والمساواة فى فلسفة موسى فى إحدى الملاحم الاخرى الواردة

(*) بائسى تقابل كلمة Righteous الانجليزية.

(**) هنا الودعاء ترجمة للكلمة العبرية Anavim (فى صيغة الجمع) وهى عكس الأشرار.

فى أسفار موسى الخمسة. والقصة ذاتها غير ذات أهمية خاصة فى مضموننا هنا ولكنها تتضمن تفويض بعض سلطاته لسبعين من شيوخ القوم، وهى عملية أخذ الرب لبعض العناصر الزوجية المهمة لموسى: "الروح التى عليه ووضعها عليهم ليحملون معك ثقل الشعب" (عدد ١٦/١١ و ١٧). وبينما يحدث ذلك لم يستطع اثنان من السبعين الحضور إلى هناك وقيمت الروح التى عليهم فى الخيمة. وبالتالى فقد بدأوا نبوءاتهم هناك، والظاهر أنها دليل على التمييز بطريقة الالهام. وطلب جوشوا خادم موسى التوقف عن هذا النشاط ومنعه، "فقال له موسى هل تغار أنت إلى؟ ياليت كل شعب الرب كانوا أنبياء إذا جعل الرب روحه عليهم" (عدد ٢٩/١١).

كان هذا هو رد الفعل عند موسى مما يدل على فلسفته التى تتبنى على التواضع وعلى أساس المساواة. ولعل نعمة الالهام من الرب شيء لا يمكن للانسان أن يحسبه، ويوضعه فى هذه الصيغة الطبيعية على أنه هبة استثنائية للفرد، يصبح فى هذه الحالة معترفاً به كحقيقة. ويستخدم لصالح الجماعة. غير أن مثل هذه القدرات الاستثنائية لا تؤهل الشخص الموهوب بها أن يلمس لنفسه امتيازات على الآخرين، ويجعلهم يحسدونه على هذه الامتيازات. وكان موسى يرغب من كل قلبه أن تكون كل الأمة ملهمة بنفس الطريقة، وإن اتضح من التعبير أنه غير قادر على تنفيذ مثل هذه الرغبة، لأن الالهام شيء خارج عن تحكم البشر. وينظر إلى هذا الانتماء إلى هذه الصفوة المختارة أو كون الانسان ملهماً، على أنه نتيجة لقرار إلهي أو كما يقول عنها البعض نتيجة للفرصة المتاحة أو الصدفة. وفى كلتا الحالتين فإنها لا تمر أى شعور بالتعالى أو الفخر، بل فى الواقع كانت المشاعر الطيبة عند موسى، وإن لم تؤد به إلى الثورة ضد عدم التساوى فى الموهبة المقدسة لدى البشر، طموحاً إلى مثل أعلى عالمي رفيع والهام مقدس. وهنا تأكيد أيضاً بأن كونه أناف تعنى متواضعاً طيباً. (١٣)

التفسيران

ماذا حقق موسى لنفسه؟ هل يرضى قائد الشعب الذى كان يوجهه لمدى اربعين عاماً أن يصل بهذا الشعب إلى ارض الميعاد ويرى أنه المحز مهمته أو حقق أحد اهدافه الرئيسية؟ الغريب أن الاجابة على هذا التساؤل هى بالنفى، فقد أخبره ربه أنه سوف يموت وهو على مشارف ارض الميعاد وأنه لن يسمح له بدخولها. يبدو من الوهلة الأولى أن هذا التطور الذى حدث قد يعتبر صدفة ترتبط بعمر موسى

(١٣) انظر أيضاً مقال الكاتب Democratic Elitism، مجلة Judaism (مجلد ٧) العدد الأول.

والظروف التاريخية ذاتها. فطبقاً لما ورد فى قصة التوراة، أنه عاش مائة وعشرين عاماً، وكان قد بدأ قيادته لشعبه وهو فى سن الثمانين. ومع ذلك فإذا أخذنا فى اعتبارنا طول عمر بعض شخصيات التوراة، فإن ذلك لا يعتبر حالة خاصة.

وفضلاً عن ذلك فإن روايات الكتاب المقدس لم تعتمد إلى اظهار وفاة موسى وهو فى هذه المرحلة بالذات على أنها صدفة مجردة، ولكن على أنها قرار إلهى حتمى. ويجعلنا هذا ندرك تماماً فداحة المأساة الشخصية، أو لنقل للظلم الذى حاق به، نتيجة لوفاة فى هذا التوقيت. فتخبرنا القصة بأنه تحاور مع الرب حول مصيره: "دعنى اعبّر وأرى الأرض الجيدة التى فى عبر الاردن هذا الجبل الجيد ولبنان" (تثنية ٣/٢٥). ورفض الرب تضرع موسى وسمح له فقط بأن يرى الأرض من فوق قمة جبل دون أن يدخلها: "... وانظر بعينيك ولكن لا تعبر هذا الاردن" (تثنية ٣/٢٧). وأصبحت مهمة قيادة الشعب عبر الاردن واقعة على عاتق جوشوا.

فى هذا السياق اشارة لتفسير هذا التحول فى الأحداث. فموسى يقول للشعب: "لكن الرب غضب على بسببكم. ولم يسمع لى بل قال لى الرب كفاك" : (تثنية ٣/٢٦). وهو تفسير غامض خاصة وأن العبارة العبرية "لى ما أنخيم" تعنى أيضاً من أجلكم أو لصالحكم ولعل أول سبب معقول يمكن قبوله هو أن رفض السماح لموسى بدخول الأرض واستحقاقه لغضب الرب الذى اثاره كشعب، وإن كان موسى لا تشرب عليه. فأولاً لاعطاء الأمر تفسيراً طبيعياً، فهو يعنى أن الصعوبات التى اقامها الشعب فى معارضتهم لأحكام موسى وقيادته منعتهم من أن يتم مهمة قيادته لهم إلى أرض الميعاد قبل أن يحين أجله. وثانياً قد تكون العلة الغائية التى جعلت الرب يمنع موسى من عبور الاردن تتعلق بصالح الشعب ذاته. وربما كان ما هو أقرب إلى العقل فى الواقع أنه إذا كان الجيل القديم قد حرم من دخول أرض الميعاد، فربما كان عزاؤهم أن يشاركهم قائدهم مرارة هذا المصير. هذا ويبدو من القصة الواردة فى التوراة أن موسى قد أصابه الحزن على مصيره وينعكس ذلك فى أدبيات المواعظ التى تدل على غضب موسى، وتضيف إليها الشعور بالسخط لما صبه الرب من حرمان لموسى أو لمصيره الذى آل إليه، وترد هذه الأدبيات أو العبارات على لسان موسى، وتورد منها ما يلى:

"يا رب العالمين، أنت تعلم تماماً لم عملت وقاسيت لاجعل شعبك يؤمن بك وكيف ناضلت حتى اقامت فيهم القانون ووصاياك، وظننت أننى كما شهدت مآسيتهم سأشهد مصيرهم السعيد. ولكن الآن وقد بلغوا مأمنهم تقول لى "انظر بعينيك لكن لا تعبر هذا الاردن" (تثنية ٣/٢٧). إنك حولت

تعاليمك إلى اكاذيب لانه مكتوب "في يوم تعطى الاجير أجرته" (تثنية ١٥/٢٤)، هل هذا هو اجر عمل أربعين عاماً قاسيت فيها لاصنع أمة مقدمة مخلصاً" (١٤)

ولو اعتبر مصير موسى عادة قدراً تاريخياً إذا لم يكن ظلماً، يمكننا أيضاً أن ننظر إليه على أنه خير في مظهر خداع. فكما تبين من مجربات التاريخ أن دخول أرض الميعاد واستقرار قبائل اسرائيل فيها لم يكن تحقيقاً كاملاً للحلم الذي راودهم، ولكن الاعمال المجهدة التي قامت بها الاجيال تعرضت لعقبات خطيرة من وقت لآخر. ويقص علينا سفر القضاة الحكاية بهلاغة ووضوح، فحتى قيام المملكة لم يؤد إلى نجاح سياسى كامل. وإذا ما طبقنا فكرة أرض الميعاد تطبيقاً شاملاً بحيث لا تشتمل فقط على الانجاز السياسى، بل تضم أيضاً التحول الاخلاقى وصلاح الشعب، فإن الواقع يثبت أيضاً أن الوفاء بها لم يكن بالأمر السهل اليسير. فقد مرت قبائل اسرائيل وشعب اسرائيل بمراحل متعددة من التقدم الاخلاقى الاجتماعى تتخللها فترات من الفشل والتراجع. وثبت أن العمل من أجل "أمة مقدسة" حقيقة عملية لا تنتهى وإن تحقيقها الكامل ماهو إلا توقع لامر غيبى. وعلى ذلك، فيموت موسى قبل عبور الاردن ربما اعفاه من وهم مرير. فمشاهدة الارض من فوق قمة الجبل، أو رؤية المجتمع من القمة العالية لهضبة نبوية قد اعفت موسى من مواجهة أخرى لواقع غير سوى. (١٥)

ولئن كان هذا التفسير لقصة التوراة تفسيراً مقبولاً، فإن ذلك لا يعنى أن نتيجة عمل قائد عظيم مثل موسى كانت بلا جدوى، فإن جدارته فى تحقيق تماسك مجتمع مستقر وتحويله إلى أمة حرة، ووضع أسس مجتمع العدالة والصلاح تجعل من المحازات موسى المحازات خالدة. ويمكن القول هنا إن الاهداف النهائية لقيادته كانت ذات ابعاد كبيرة لا يمكن تحقيقها خلال جيل أو جيلين، ولذلك فإن القائد ذا العمر المحدود فى مائة وعشرين عاماً لا يمكنه أن يشهد تحقيق احلامه. ولكن تخيل أنها قاربت التحقيق بمجرد عبور الأردن تعد بالنسبة للقائد ترضية شخصية كافية لآماله.

والغريب أن قصة التوراة قد اشارت إلى دفن موسى فى الوادى فى أرض مؤاب إشارة مختصرة وتنتهى بالقول: "ولم يعرف انسان قبره إلى هذا اليوم" (تثنية ٣٤/٦). ويعتبر

(١٤) هذا النص منقول عن ترجمة قصص مختارة فى سفر التثنية Sefar Ha'agada جمع وترتيب H.N. Bialik & Y. H. Ravnitzky منشور فى تل ابيب دار Dvir ص ٧٧ وما بعدها.

Cf. Lincoln Steffens, Moses in Red: The Revolt of Israel as a Typical Revolution, (١٥)

Pheladelphia, Dorrance & Co., 1926, PP. 143-144.

هذا الاغفال في الموت عكس ما هو سائد عند الاسرائيليين، في الحقيقة كل العالم، من وضع علامة على القبر، وحفر اسم الميت على مادة صلبة مثل الحجارة تخليداً لذكراه. والأهم من ذلك أنه كلما كان الشخص المتوفى أعظم شأنه كانت الآثار التي تذكر به أعظم، بيد أن مكان دفن موسى قد ذكر عمداً وبوضوح أنه غير معروف.

ولهذا الطرف الخاص معناه، فلو لم يكن مصادفة، فإن له وجهين: فربما كان أحد أسباب هذا الغموض المتعمد هو منع عبادة البطل أو القديس، الذي ربما أدى في حالة مثل حالة موسى إلى هاوية الوثنية. ومثل هذا التقديس أو العبادة لا يساير التقاليد الاسرائيلية الوحداية. وربما كان أيضاً مخالفاً لما هو معروف في ذكرى موسى من أنه أكثر أهل الأرض حملاً وتواضعاً. وعلى ذلك فإن تجاهل مكان دفنه قد انقذه من انتهاك تعاليمه ومشاعره العميقة بعد وفاته، وهو الحجاز لم يتحقق لاي داعية ديني عظيم.

وربما كان هناك تفسير آخر، عكس ذلك في هذه الخلاصة لقصة موسى. ذلك أن قائدا بهذه الطبيعة وهذه المكانة الرفيعة لا يمكن أن يتحدد في قبر وشاهد تذكاري. فإن الصرح الذي أقامه هو أمة جديدة تكافح من أجل الصلاح الاخلاقي. فبالمقارنة بهذا الصرح الحي يعتبر البناء الحجري غير ذي دلالة ومن الصغائر.

ولا يدعشنا هذين التفسيرين المتعارضين للحملة موسى، فهو أمر يميز كل ما يتعلق بروايات التوراة المصقولة. ولا يتعارض التفسيران لأن الانحياز الضخم لموسى متوافق معها أو ربما كانت هذه التفسيرات مكتملة لهذا الانحياز وهو منع نشوء عبادة قد تؤدي في الواقع إلى اهدار هذا الانحياز.

وفي الوقت الذي يظل فيه قبر موسى مجهولاً، نال موسى التخليد والتقدير البالغ لشخصه والدور الذي أداه في اواخر آيات أسفار موسى الخمسة والعبارة الرئيسية فيها هي "ولم يقم بعد نبي في اسرائيل مثل موسى عرفه الرب وجهاً لوجه" (تثنية ٣٤ / ١٠). وعلى ذلك فإن الحكم على موسى هو أنه أعظم انبياء اسرائيل الذين شكلوا روح هذا الشعب. وهناك مبرر لهذا التقدير يتمثل في مواجهة الرب له واتصاله به مباشرة ويدل على ذلك العبارة "الذي عرفه الرب وجهاً لوجه". أو بمعنى آخر كان موسى بخلاف أي انسان آخر قريباً من الرب ولذا كانت رسالته إلى اسرائيل لصيقة بإرادة الرب. وإذا كانت فكرة الرب بمعنى الحق المطلق. فإن موسى قد اقترب من تليغها وإقامتها في حياة مجتمع اسرائيل في عهده وفي كل العهود من بعده حتى الأجيال المقبلة. أليس هذا هو جوهر منظور الكتاب المقدس للقيادة؟

(١٦) النص في ترجمة الملك جيمس "لم يظهر في اسرائيل نبي مثل موسى" وهو نص مباشر.

وثيقة صلة إبراهيم (عليه السلام) أو مفارقة القربان المحرم

بقلم : أودي - ماري لوت Aude - Marie Lhote

لاشك أن للكافة علم بقصة إبراهيم (عليه السلام) الذي امتحنه الله عندما طالبه بالتضحية بابنه اسحق* وعندما هم بذلك أتاه أمره تعالى في اللحظة الأخيرة ألا يمسسه. وفي النهاية، كما يبدو مما يقول الكتاب المقدس نفسه، ألم يكن هذا إلا امتحاناً في تلك العصور السحيقة حينما كان القربان أمراً مألوفاً قبل كل شيء؟ وهكذا، قد ينبغي لنا أن نعتقد أن مجمل هذه القصة ليس سوى مسألة خوف. ومع ذلك، كيف لاندحش من هذه المنحة الظاهرة لمحنة من هذا القبيل؟ ألم يكن إبراهيم (عليه السلام) خليلاً للرحمن منذ وقت طريل؟ ألا نستطيع أن نتساءل إذن، عما إذا كانت قراءة النصوص بعناية أكثر سوف تمذنا بإجابة أوضح؟.

ليس ثمة ذات تصل إلى كلمة الله إلا بالعزلة. وقد لا يبدو أن ثمة أحد ليصبح ذاتاً مشغولة عن كلمته مالم يحرر نفسه من قيوده، ومالم يسمو مثل "الأنا" فوق تعلقاته، ويجدد صلاته. وإذا كان الأمر كما أظهر التحليل النفسي، يكون التوصيل إلى لغة هو الوسيلة الوحيدة للكائنات البشرية لتعود من التجربة وتغرس في العالم نظاماً، ولو كان قائماً على المذهب الرمزي، مثل نشوء نظام للدلالات متبايناً عن الواقع ليكون قاعدة للتفاضل، وعاملاً وسيطاً بين "الذات" والآخر، أو العالم، وكضمانة وحيدة إزاء كون عقلي

ترجمة : حسن حسين شكرى

مشوش أو متخيل نفسياً، إلا أنه لا يزال ضرورياً للذات، لكي ينجز هذا أن يتحدث باسمه الخاص به. وقد أدى بنا موضوع دراسة (١) أجريتها نحن أنفسنا منذ عهد قريب لتناول هذا إلى القيام بقراءة كير كجورد الذى تبدو شخصية إبراهيم (عليه السلام) فى عمله المسمى (٢) Fear and Trembling (الخوف والهلع) ممثلة لأسمى درجة تحققت للانسانية فى هذا الصدد حتى الآن.

وسنقدم فى هذه الصفحات رؤية شخصية تتعلق بهذين العاملين بخلاف دراسة نقدية لعمل بوساطة العمل الآخر على هذا النحو. وبالتالى، فهناك انتقال دائم من عمل إلى الآخر. لكن ما يهمنى، هو أن يرى قراء القرن العشرين سواء كانوا مؤمنين أم غير مؤمنين، بمساعدة من الشاعر، ومن المحلل النفسانى، السبب فى أنه لا تزال هناك صلة وثيقة أساساً لهم بالاستماع إلي قصة إبراهيم (عليه السلام).

مدخلان : وتحليل نفسانى

لم تكن اللحظة الحاسمة، ونقطة التحول الحقيقية فى حياة إبراهيم (عليه السلام) هى حين ترك بلده، وبيت أبيه ليذهب إلى أرض موعودة. ولم تكن أيضاً حين تلقى وقد بلغ من الكبر عتياً، وامراته عجوز عقيم، "الغلام الموعود"، لأن كل شيء على الله هين، حتى وبوجه خاص تصويب "أخطاء رمزية" تكبل أشخاصاً بأسماء منسوبة إليهم على نحو هزيل مثل "Abram" (أبرام)، بمعنى "الأب المبهل" لينجب هو، وساراي، "أميرتى" العاجزة عن أن تهبط نفسها لأى انسان، لأنها كانت على هذا النحو ملكاً لأبيها (٣). لا، إن اللحظة الحاسمة بالتأكيد فى حياة إبراهيم (عليه السلام) هى حين وضع Elohim، أى الرب "أبا جمهور الأمم" فى امتحان بدعوته إلى أن يذبح إسحق، الغلام الموعود. وبالنسبة لواقعة الكتاب المقدس (٤)، هذه، لا يبدو لنا أن تفسير مارى بالمارى يتناقض مع

(١) Freud et La Bible Le Sacrifice interdit, Marie Balmay (القرآن المحرم، فرويد والكتاب المقدس، grasset سنة ١٩٨٦). (سيرمز إلى هذا المرجع كلما ورد فى باقى الحواش بالحرفين SI.).

(٢) Johannes de Silencio (الاسم المستعار لكير كجورد) : Crainte et Tremblement, Lyrique-dialectique, (الخوف والهلع)، ترجمها P.H. Tisseau من اللغة الدنماركية، وقدم لها Jean Wahl, Aubier, سنة ١٩٨٤ (الطبعة الثالثة). (سيرمز إلى هذا المرجع كلما ورد فى باقى الهوامش بالحرفين Ct.).

(٣) SI، ص ١٢١.

(٤) سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ١ - ١٩.

تفسير كيركجورد، مع استثناء واحد، هو أن تفسير كيركجورد كشاعر يدرس موقف إبراهيم (عليه السلام) برؤيته من وجهة نظر العقيدة مباشرة، بينما تتبنى ماري بالمارى وجهة نظرمحلل نفسانى يهدف السبيل لعالم الإيمان. فهل وافق كيركجورد على هذا المدخل؟ ليس بشكل تام دون شك. وتتحدث ماري بالمارى عن شخصية إبراهيم (عليه السلام) المزدوجة^(٥)، لأنه قال شيئاً، ويعمل بطريقة مختلفة، ويبدو أنها تقترح - أن يستخدم النص العبرى الذى لا يذكر فيه القربان بصراحة^(٦) كبرهان على أن خيال إبراهيم (عليه السلام) لم يكن متحرراً بشكل تام من الوثنية^(٧)، لأن أفعاله تظهر أنه قد فسر الأمر الإلهى بلغة القربان.

ولكن إذا لم يكن الله (سبحانه وتعالى) قد طلب قربانا، فأين يكمن الامتحان؟ وكيف نستطيع أن نفهم القصة؟

لأنى الآن علمت أنك خائف الله فلم تمسك ابنك وحيدك عنى ... وقال
بلماتى أقسمت يقول الرب. إنى من أجل أنك فعلت هذا الأمر ولم تمسك
ابنك وحيدك أباركك مباركة^(٨) وأكثر نسلك تكثيراً كنجرم السماء
وكالرمل الذى على شاطئ البحر. ويرث نسلك باب أعدائه".

وفى هذه الرواية، ليس ثمة شك فى أن إبراهيم (عليه السلام) فهم الأمر الإلهى تماماً واستجاب له.

وهكذا، إذا كان هناك مسألة حقيقية للشخصية المزدوجة، فيجب أن ترى فى الكلمة الإلهية أكثر مما ترى فى شخصية إبراهيم (عليه السلام). لأنه إذا كان إسحق هو "الغلام الموعود" فمن المحال أن يأمره الله (سبحانه) بذبحه، دون أى مناقضة لذاته (جل وعلا):

(٥) SI، ص ١٩٩.

(٦) SI، ص ١٩٦.

(٧) SI، والصفحات ١٩٧ - ١٩٨، و ٢٠٣، فعين نعلم أن فرويد استخدم مصطلح "Split Person-ality" (الشخصية المزدوجة) ليعين التعايش داخل "الأنا" أو الضمير للتحيايين نفسانيين كل منهما غريب عن الآخر، مناقشاً علاقة الضمير بالواقع، حيث ينكر الواقع اتجاهها منهما، ويستجيب الاتجاه الآخر استجابة بصورة طبيعية. وقد تبدو كلمات إبراهيم (عليه السلام) هنا مشتقة من الاتجاه الثانى، بينما أفعاله، تحت تأثير الحركة الناشئة عن قوة مفاجئة، قد يبدو أنها ارتداد خيالى لعادات الأسلاف الذى قد قاطعها إبراهيم (عليه السلام) منذ زمن طويل.

(٨) سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ١٢، و ١٦ - ١٧. نحن هنا على طول الخط مع ماري بالمارى، والتعديلات التى تدخلها، نتبع الترجمة (الفرنسية) التى قام بها André Chouraqui.

انقلبت الكلمة الإلهية ضد نفسها. ومع ذلك، فإن هذه "المفارقة الغربية"^(٩) مع هذا التناقض الفائق هي ما يواجه إبراهيم (عليه السلام). وربما لخطورة المفاجأة، يجب ألا نقول إن الوثنية في هذا السياق لا تكمن في اعداد القربان، والتوجه إلى أرض المريا، ولكن في اسقاط عدم الاستقرار البشري على الارادة الإلهية، وفي النظر بالله (سبحانه) من حيث أنه قادر على استرداده ما قد كان وهبه للحياة من قبل، ليس في الحاضر وحسب، بل أيضا في المستقبل؛ لأنه من خلال إسحق، سيكون إبراهيم (عليه السلام) في المستقبل، كما يبين اسمه الجديد، أباً لجمهور من الأمم. ومع ذلك، فإن هذا بدقة، مالا يفعله إبراهيم (عليه السلام). وعلى عكس فرضية ماري بالمارى، فإنه لا يستنتج من أن الله (تعالى) يطلب منه أنه (سبحانه) يريد أن "يحصل عليه". وإلا كيف يتسنى لنا أن نفهم أنه حتى، وهو يتأهب للذبح ابنه، يتنبأ بعودته مع إسحق؟ وفي الواقع، أنه بدل الإذعان إلى حنين وثني وإعطاء "ما يعرف أنه منحة"^(١٠) ناسياً معنى اسمه^(١١) مثل سارة، ينشئ إبراهيم (عليه السلام) بالوعد الذي لم يشك فيه لحظة واحدة، معتقداً أن الله (سبحانه) قوى بما يكفي أن يحققه. هذه قدرته. وبهذه الطريقة، حسب قول كيركجورد، فإن حركته الإيمانية المزدوجة - التي يعرض قربانه في وجه منها، ولا يتوقف عن الإيمان في وجهها الآخر - توجد بخصيصة إبراهيم (عليه السلام) حالاً وإلى الأبد.

كيف يمكن التعبير عن هذا؟ إلى حد ما، ولأن كلا الوجهين كان صحيحاً، تصبح كلمة إبراهيم (عليه السلام) وصمته عملاً من أعمال الرسل؛ ولذلك كانت أعماله - مع أنها مرعبة من الناحية النفسانية - من فورها استوعب الكلمة الإلهية ثانية، وهي كلمة الوعد الذي تحقق على هذا النحو.

كلمة تقديم القربان

بعبارة أخرى، يعتمد كل شيء عند كيركجورد على الدقة المنتقلة لكلمات إبراهيم (عليه السلام)، والتي تنرك من خلال وزن سكونها على الدوام مكاناً لتنفس الروح، وتعددها لمواجهة كل احتمال ظاهر، لاستقبال إسحق للمرة الثانية.

ومرة أخرى، إذا كان لا مناص من أن نتحدث عن انشقاق في كلمات إبراهيم (عليه السلام)، فلاشك في أنها ليست بمعنى أن أعماله تناقض كلماته، بل بالأحرى، لأنه غير مجال وجوده، ولا يستطيع أن يقول كلمة الوعد، دون أن يعمل في الوقت نفسه لإعداد

(٩) CT، ص ٤٢ و ٨١.

(١٠) SI، ص ٢٠٣.

(١١) SI، ص ١٩٩.

القريان (١٢)؛ بل أكثر من ذلك، أنه لا بد أن يعد القريان، بصورة تنطوي على مفارقة، ليستطيع أن يقول كلمة الوعد، حتى على الرغم من أنه لا يستطيع أحد أن يفهمه. لقد خاسم عالم البشر. وهذا هو السبب في أن إجابته لإسحق مليئة بالصمت، وخلو من المضمون، "وتأخذ شكل سخيرة الأقدار": "الله يرى له الحروف للمحقة يا ابني... (١٣)". وهي تصريح سيصبح حقيقة في المستقبل، لكنه كان منطوقاً في هذه اللحظة، لقد عانى برجاء الكرب والمحنة. وتلاحظ ماري بالماري على نحو ملائم تماماً بالنسبة لهذه النقطة أن ألم إبراهيم (عليه السلام) يمكن أن يقرأ من تكرار عبارة "فذهبا كلاهما (١٤) معاً"، وتلاحظ بدقة أن هذه العبارة الوجيهة "تظهر في النص كل مرة في المكان الذي يجب أن تظهر فيه الضحية" (١٥). "أمعاً". وكلاهما؛ بالسخرية الأقدار لأن إبراهيم (عليه السلام) كان يتألم من كونه سيفارق ابنه بصفة مطلقة، وغير مستطيع أن ينطق اسم القريان، لأن هذا الاسم في حد ذاته، قد اشتمل بقوة على هلاك إسحق، وإلغاء الوعد، وعلى الانجرار الضمني للكلمة الإلهية، وتحلل مغزاها.

وفي هذا الانعزال المطلق الذي حرم فيه إبراهيم (عليه السلام) من كل وساطة محتملة بالكلمة، تكمن الطبيعة الغير مسبوقة لهذا الامتحان. كما أن الذبح لم يحدث لفظاً (١٦) أول الأمر، بل ما ينطوي على المفارقة، أن يكون على العكس في الكلمة التي تلقى بها إبراهيم (عليه السلام) إسحق أولاً، وهو ذاهب إلى أرض المريا. ولنسمع كيركجورد متسائلاً عن هذه النقطة: "ماذا فعل إبراهيم؟ لامتعجلاً، ولا متمهلاً. وأسرج حماره، واتبع الأثر متتلاً. كان قلبه طوال هذا الوقت عامراً بالإيمان؛ واعتقد أن الله (سبحانه) لم يرد هذا الوقت عامراً بالإيمان؛ واعتقد أن الله (سبحانه) لم يرد أن يأخذ إسحق منه، ومع ذلك كان رغباً في أن يذبحه. إذا كان لا مناص من أن يفعل هكذا. لقد اعتقد أنه ما ينافي العقل ... وأن ومن غير المعقول. هو أن الله (سبحانه) الذي كان يسأله تقديم هذا القريان، سوف يرجع عن طلبه في لحظة تالية. وصعد الجبل، وفي اللحظة نفسها التي كان يومض السكين فيها، اعتقد أن الله قد لا

(١٢) علينا أن نلاحظ أنه بدون، لا تكون هناك قصة.

(١٣) CT، ص ١٩٨، وسفر التكوين ٢٢ : ٨.

(١٤) سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ٦ و ٨.

(١٥) SI، ص ٢٠٠ و ٢٠١.

(١٦) SI، ص ٢٠٣.

يطلب إسحاق. وقد ذهل بالنتيجة، ولكن في حركة مزدوجة، عاد إلى حالته السابقة. وهذا هو السبب في أنه استقبل إسحق بفرحة أعظم من المرة الأولى". (١٧) وهكذا، يستمر الشاعر، "وبالآيمان لم يتخل إبراهيم (عليه السلام) عن إسحق، بل بالعكس، وبالآيمان ظفر به (١٨)".

وبعيداً عن التوقف عن الاعتقاد، مع تفسيره بأن "الله سيمده بخروف: "فقال إبراهيم لغلاميه اجلسا أتعما هاهنا مع الحمار، وأما أنا والغلام فنذهب إلى هناك ونسجد ثم نرجع إليكما (١٩)". ولذلك، تجد هذه الكلمة قوتها التوسيطية في نهاية الامتحان وحسب، أي بعد أن تحرر إسحق من رعاية إبراهيم (عليه السلام)، يحرر الله (سبحانه) إبراهيم من معنة المفارقة. وبعدئذ، ويدافع الأب الذي كانه، أصبح إبراهيم (عليه السلام) أباً وفقاً للروح، وما أن انطلق لسانه، أمكن توطيد علاقة ذات بذات. ومن الأمور الهامة أن نؤكد عند هذه النقطة على قوة تفسير كيركجورد بمقارنته بما جاء في سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ١٦، حيث يقول الرب، "إني من أجل أنك فعلت هذا الأمر ولم تمسك ابنك وحيدك...". ومع ذلك، ربما نستطيع نحن أيضاً أن نترجم هذا المقطع، مثل مارى بالمارى (٢٠)؛ إني، مادمت أنك لم تتوان عن إعداد هذا القربان، ولم تمسك ابنك عن كلمة الرب، من وعدى. أو حقاً: مادمت أنك حتى في أثناء إعداد القربان كنت قادراً أن تفهم كلمة الرب تماماً... "أباركك مهاركة".

وفي نهاية التحليل، يتفق الشاعر، مع المحلل اللغوي، وتكتب مارى بالمارى، "إن الغلام لم يكن هو الذي أمسك عن كلمة الرب، ومن وحدة مصطنعة، لم يعد لها وجود في المستقبل. والآن، يظهر في حركة أبيه المزدوجة بعرضه قرباناً، وبعدم ذبحه. خوفاً من الله: احتراماً للبارئ الذي يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى. وجعل بينهما برزخاً لا يبغيان (٢١)".

الذات والآخر: وثنية واختلاف

ماذا يعنى هذا الامتحان الخارق للعادة؟ وبأية طريقة يكون عاملاً محدداً لكل وجود

(١٧) CT، ص ٤٧ - ٤٨ (عبارة "لا متعجلاً" إضافة لكاتب المقال، وعبارة "إذا كان لامناص من أن يفعل هكذا" إضافة لترجم المقال إلى الإنجليزية).

(١٨) CT، ص ٧٢.

(١٩) سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ٥.

(٢٠) SI، ص ٢٠٢. (نقلت العبارة من سفر التكوين، الإصحاح ٢٢ : ١٦). (٢١) SI، ص ٢٠٣.

(كلمة "يظهر" وتحتها خط، إضافة لترجم المقال إلى الإنجليزية).

بشرى، وإذا لم يكن كذلك، فإن مارى بالمارى. توضح هذه النقطة أيضاً كاملاً، وهى - أنه لا بد للإنسانية أن تخلص نفسها تماماً، مرة واحدة وإلى الأبد، من نزعاتها الوثنية؛ لأنها يجب أن تشجب كقوى مناقضة لنظام الخليقة الإلهية، وربما تتوغل أكثر من ذلك، وتصبح مدركة من خلال إبراهيم (عليه السلام)، للأساس الوجودى الحق للإخلاق.

ألا يمكن تعريف الوثنية على إنها إلغاء رمزى للاختلاف، إما عن طريق تطابق الذات مع الآخر، وإما بتصغير الآخر للذات، وهو إلغاء مشتق من مزج مقولات الوجود، ومن أنه جلب الבלبلة إلى كلمة، وبذلك، وبدقة بلبلت علاقة الانسان بالإله، وبالعالم، وبالأخرين.

وهى فى هذا الصدد، ليست بدون نتيجة حتى نأكدها، وعلى سبيل المثال، أن كل موجود، وكل رجل وامرأة ينقصه ولينقصها شيء ما، فى اختلاقه أو فى اختلافها، إذ هو أو هى ليس الآخر بوضوح، أو أنهما ناقصان لأنه هو أو هى ليس مثل الآخر. وفى الحالة الأولى، التى يتحول الانتباه فيها تجاه الآخر، يعرف الاختلاف على أنه عنصر (٢٢) إدراك علاقات الموجود الذى يزود كل فرد من خلاله ما هو ناقص للآخر، وحات للرغبة التى هى مصدر البقطة التى تصبح الكلمة بالنسبة لها هى التعبير عنها. وهكذا، قد خلقت الذات الإلهية المرأة، وجلبتها للرجل الذى أدرك أنها كانت عاتلة ومختلفة على السواء، " فقال آدم هذه الآن عظم من عظامى ولحم من لحمى. هذه تدعى امرأة لأنهما من أمره أخذت (٢٣). " إنه يصف نفسه حين يصنها (٢٤). ومن ناحية أخرى، فى الحالة الثانية، حين تكون العين منومة مغنطيسياً بذلك الذى يسبب الاختلاف، يدرك الموجود وحسب أنه لا يملك الصفات نفسها كالآخر، حتى أن الاختلاف هنا يكون متشتملاً، ومعزولاً بشكل اصطناعى، وموضع حسد، وقابلاً للاستنفاد (٢٥). ويخفى هذا التوكيد الثانى بذور الوثنية فى صياغته.

لم يكن إبراهيم (عليه السلام) فى أثناء امتحانه وثنياً، وعرف من فوره كيف يقيم مراتب للقيم. لقد كانت الكلمية الإلهية المبدعة أساساً أوقوى من أى عمل انسانى، حتى لو بدت أنها معضلة (٢٦). وهذا هو السبب فى أن كيركجورد، ربما يقول إنه قد رأى اللامعقول مغلفاً فى مفارقة دون ريب. وعلى عكس ما كان قد فعله مع فرعون، وأبيمالك

(٢٢) SI، ص ١٧٠. كلمة "Element" عنصر مأخوذة هنا بمعنى أن الماء عنصر السمك.

(٢٣) سفر التكوين، الإصحاح ٢ : ٢٣.

(٢٤) SI، ص ٢٥١.

(٢٥) SI، ص ٢٦٠ - ٢٦٥. نحن نعلم أن البنانيين يأكلون لحم الفرد الذى يدركون تفوقه، ليكتسبوا

صفاته لأنفسهم.

(٢٦) CT، ص ٤٨.

من ترك زوجته لهما على التعاقب^(٢٧)، وهو لا ينسى الوعد المنقوش فى اسمه أو بلغة إسرطية، إنه "لا يدعن لرغبته". وهكذا، يستطيع أن يعمل علي أن يجتاز البشرية مفهوم "الإله الرومى" أو "العصم"^(٢٨) إلى علاقة رمزية بالله (سبحانه)، ومجتازاً هو نفسه فى الواقع عبر المظهر الإلهى نفسه "من معنى (التعليل للصعود بالتقربان) إلى معنى (الرفع تجاه الآخر) بعدم التشبث باسترداده (لذاته) منه"^(٢٩). وقد جرب إبراهيم (عليه السلام) باستمرار، كما قد رأينا، اجتياز المفارقة منذ اللحظة الأولى من امتحانه. ولكن طبيعة هذا الاجتياز لا يمكن أن تفسر - حتى له هو نفسه - إلا بتدخل إلهى، مع نتيجة يبدو فيها أن معناه يوجد فى عالم واقعى للحقائق.

ومع ذلك، هل يجب علينا أن نلاحظ أن كل شيء فى حياة إبراهيم (عليه السلام) يرجع عادياً فى نهاية الامتحان، أم أن رسالته تقدم تفسيراً جديداً للجوهر الصحيح للعلاقة الرمزية التى من هذا القبيل؟ يؤدى هذا السؤال إلى سؤال آخر وهو من أين جاءت الوثنية، ووصلت لدرجة تحتاج إلى التدخل الإلهى الفعلى كى تقتلع من أفكار الانسان؟.

الرمزية والآخرية

توضح لنا مارى بالمارى أن الوثنية تشتق من الفوضى التى تعبر عنها والناجمة عن الخطيئة الأولى الموصوفة لنا فى الإصحاح الثالث من سفر التكوين. وتكمن هذه الخطيئة فى أن المخالف لكلمة الله (سبحانه) قد "أكل" من الشجرة المحرمة، أو فى خرق "قانون (٣٠) العلاقة" المنوط به أن يكشف للإنسان الحدود الأساسية، كما هى مقررة لوجوده. "وأوصى الرب الإله آدم قائلاً من جميع شجر الجنة تأكل أكلاً. وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها. لأنك يوم تأكل منها موتاً تموت"^(٣١).

وبعيداً عن توضيح تطبيق القوة الإلهية المستبدة، وهى تلك القوة التى تستبقى لنفسها بشكل تعسفى مقصورة المعرفة، فإن هذا التحريم يبين للإنسان وحده أن العلاقة الرمزية لا يمكن أن تطبق فيما يتجاوز ظروف معينة وحدوداً مفروضة بطبيعته الفعلية المتأصلة فى جوهره. زد على ذلك، أنها تختص بمجال الخير والشر وحسب، وليس بالمعرفة بوجه عام.

(٢٧) SI، ص ١٥٦ - ١٦٠؛ وص ١٧٤ - ١٧٧.

(٢٨) SI، ص ٢١٢.

(٢٩) SI، ص ٢١٦.

(٣٠) SI، ص ٢٤٨؛ قانون بمعنى القانون المادى، وليس معنى الوصية.

(٣١) سفر التكوين، الإصحاح ٢: ١٦ - ١٧؛ وقارن SI، ص ٢٥٥ - ٢٦٧.

ولكى تتروخ العلاقة الرمزية بين ذاتين ناطقتين. تحتاج إلى نوع من الانفصال يدل عليه اختلاف، وهذا هو العنصر الوحيد القادر على خلق الرغبة فى كل واحد من هذه الكائنات ليتحدث إلى الآخر. ويتيح استيقاء هذا الاختلاف، واحترام (مكان الآخر)، "نقطة عدم المعرفة التى تسمح للآخر أن يوجد كآخر": هذا هو المضمون الايجابى للتحريم. ومع ذلك، فإن ما يجرى أكده خلاف ما هو مخصص للآخر، بالنسبة لذات ما، فلكى يجعلها تصوير ذاتاً بإزالة اختلافها. ومن وجهة النظر الرمزية، فإذن مقاطعة كلام آخر بحجة أن المرء يعرف ما يكاد أن يقوله هو أكل كلمته، مدعيًا أنه يعرف الآخر تماماً المعروفة، وبالتالي، ينكر عليه غيريته التى لا يمكن التنبؤ بها (٣٢). وقد عمل التحريم، على ما يبدو، على ضمان هذا الاختلاف، عارضاً على الموجودات احتمالية أن تعبر عنه أو تحرم أنفسها (٣٣) منه أيضاً. ولأن آدم وحواء قد خالفا ما أمرهما الله به، وأكلا من الشجرة المحرمة استفزاً فى أنفسهما ظاهرة عدم الاختلاف - نقيض حركة الخليفة - سالبين رمزياً مسافة الغيرية، وهى مسافة متعددة، تؤخذ من حيث هى كل، على أنها مسافة الآخر الإلهى، ومسافة للآخر. وبطبيعة الحال، يوجد الاختلاف فى الحقيقة، ولكن لأنهما أزالاه لفظاً، فقد أدخلتا قاعدة الفوضى فى الأرض، وكلاهما لفظى، ومدرك للعلاقات، ووجودى كذلك.

هذا هو أصل الوثنية، إذن. ومن تلك اللحظة تقدم الوثنية بالاختلاف المحير، وعدم المساواة، والمطلق، والوحدة الكاملة، علاقات للتملك الاستبدادى، والسيطرة على عالم الوجود الذى لا يعترف فيه إلا بالعلاقة الرمزية للغيرية. ولكى يسقط هذه الفوضى على الآخر الإلهى، يتظاهر الانسان بالتحدث، ولكن كنتيجة لخطيئته وحسب، ولأن الإنسان قد خالف بخطيئته الكلمة الإلهية، يصبح حسب نص العهد القديم: "وقال الرب الإله هوذا الانسان قد صار كواحد منا (رباً) عارفاً الخير والشر (٣٤)"، ويتخيل الإله الآن على أنه آكل لحم البشر. ويبل بوجه خاص إلى فهم فواجع معينة على أنها تعبير عن الغضب الإلهى الشديد الذى يحتاج إلى قربان بشرى لكى يهدأ.

لكنه فى الحقيقة لم يفعل شيئاً سوى أنه تكلم لغة بشرية فى وقت خلق البشر، وبأكل الإله الكائنات البشرية بعد الخطيئة. لم يتكلم الله لغة بشرية (٣٥). فى فجر الزمن، وحسب ماجاء فى سفر التكوين، الإصحاح ١ : ٢٧ "فخلق الله الانسان على صورته، على صورة

(٣٢) SI، ص ٢٥٥.

(٣٣) SI، ص ٢٦٥.

(٣٤) سفر التكوين، الإصحاح ٣ : ٢٢.

(٣٥) SI، ص ٢٤٨، حاشية رقم ١٢. وتلاحظ مارى بالمارى، أن هذا يعنى أن الله (سبحانه) لا يعرف كلام البشر. وهذا هو السبب فى أنه "يأتى ليرى كيف سيسمى آدم الحيوانات".

الله خلقه. ذكرأ وأنشئ خلقهم"، على عكس باقى خليقته، ونجما عن كلمته (٣٦) مباشرة، وصنع كل واحد منهما وركبه بيديه، وفى صورته، مما يعنى أنهما موجودات مدركة للعلاقات، ومستقلة وحرية بين المخلوقات. وبالمثل، يظهر الإله - بعد الخطيئة، وفى أثناء ما يشجع الضمير البشرى على أن يعيد اكتشاف الجوهر الصحيح للعلاقة الرمزية المبجلة لصنعه إلى مآلنهاية - سلطانه وحسبه ليتوافق مع ذاته فى حدود التحريم الذى فرضه (٣٧).

علم الوجود، والأخلاق

بامتحان إبراهيم (عليه السلام) انتزعه الله من إسحق ليجعل الابن مختلفاً عن أبيه؛ ولكن برفض إسحق كضحية، كشف (سبحانه) ذاته فى علو مطلق للإنسان، الذى لا يمكن أن يطعم به نفسه من حيث أنه كلمة الله. زد على ذلك، أنه بأسباع رضاه على كلمة إبراهيم، لدرجة أنه بتجريد هذه الكلمة من صيغتها الساخرة، يعلن نفسه، ككلمة إلهية، أنه مرتبط برب العائلة، ويحرر الضمير البشرى من أى خضوع وهمى لنفسه. ولكن بخلق الناس مختلفين من واحد إلى آخر بهذه الطريقة، يثبت مساواة الأفراد فى غيرتهم الجوهرية كدوات للكلمة (٣٨). وبعبارة أخرى، أنه بفضل عدم التضحية بإسحق، وبوساطة إبراهيم (عليه السلام) يناشد الضمير البشرى أن يفهم أن العلاقة الرمزية تستند فى جوهرها على تعذر تقليل الاختلاف بين الموجودات كشرط لا محيص عنه من أجل احتمال وجوده فى كل من علاقة الإنسان بالله (سبحانه)، وفى علاقة البشر فيما بينهم.

ولكن لنقول إذن، إن المعنى الحقيقي للعلاقة الرمزية استطاع فى نهاية الامتحان أن يترسخ فى الضمير الإنسانى بفضل التعبير الصحيح عن الاختلاف، وأن يؤدى آخر الأمر إلى الاعتقاد بأن التعليق الغائى للأخلاق (٣٩) الذى نفذ إبراهيم (عليه السلام) طوال فترة امتحانه، وأن يجد معناه التام فى الوحي إلى الإنسان بالقاعدة الوجودية الحقيقية للأخلاق، والتى يمكن أن يصاغ أساسها على هذا النحو: كل موجود بشرى لا يستمد أصله من أسلافه، ولكن من كلمة الله، وليس من الجسد، ولكن من الروح، ويكون، من حيث أنه ذاتا فردية معينة، مشتقة من كلمة الله، ومطلق غير قابل للاغتراب، ولا يمكن تبرير تقديمه قرباناً بأى شىء، أو بأى شخص، ولا بأى علة، حتى لو كانت علة إلهية.

(٣٦) سفر التكوين، الإصحاح ١.

(٣٧) SI، ص ٢٧٧.

(٣٨) SI، ص ٢٤٠ - ٢٤١. وقارن سفر التكوين، الإصحاح ١ : ٢٦ - ٢٨.

(٣٩) CT، ص ٨٦ و ١٠٥.

رمزان قربانيان : إسحق / إفيجينيا

التعرف - كأساس وجودى حقيقى للأخلاق - على القيمة المطلقة للفرد البشرى يصبح واضحاً فى عالم الضمير المدرك للعلاقات على أنه قوة ساحقة لا تقهر، وطاقة مسببة للتأكل على نحو حاسم، وعامل مذهب على نحو جذرى للأخلاق، ويحايى بوجه عام، وفى كل العصور، تفوق الكل على الجزء، ويقترح مراتب للقيم فى العلاقات بين الفرد المعين، والكيانات المتعددة التي يعتمد عليها: الأسرة والدولة، على سبيل المثال. وأيضاً: من وجهة نظر طبيعة القربان المضحى به، وعواقبها كذلك، يذكّرنا كيركجورد أن امتحان إبراهيم (عليه السلام) ليس له قياس تمثيل فى التاريخ العالمى^(٤٠). وبين الفيلسوف الدفركى، فى هذا الصدد، أنه لا توجد مقارنة بين ذبيحة إسحق مثلاً، وذبيحة إفيجينيا، ومع ذبيحة إنيجينيا وحدها لكونها متمتعة بقيمة أخلاقية، ولأنها بالنسبة لأجا ممنون، فى فصل للبطولة الشخصية، كانت مسألة تضحية فرد بابنته وفلذة كبده، "من أجل الصالح العام"^(٤١)، ولخير المجتمع كله.

وعلى نقيض هذا، يتجاوز إبراهيم (عليه السلام) عمله الشخصى الصرف، حيث أنطوى على نفسه، وهو "معزول جذرياً أمام الله"، أى مجال أخلاقى، ويصبح بالنسبة له غربياً تماماً. وينزوع نفسه على نحو مستقل عن أى صالح عام، حقاً، حتى ولو بالاتجاه ضد خير المجتمع، أعنى - المجتمع الذى يحمله إسحق فى "أصلابه"^(٤٢) - فإنه قد يفهم، ويجب أن يفهم على أنه قاتل فى ضوء الأخلاق^(٤٣).

ودعنا نفهم بعناية الاختلاف الذى يبدو بوجه عام، كأنه قد أفلت من الملاحظة فى طور التاريخ، لأنه منذ العصور الوسطى - عقد كثير من الكتاب - وفى أحيان كثيرة، كتاب من علماء اللاهوت - المقارنة بين ذبيحة إفيجينيا، وقربانى الكتاب المقدس، أعنى إسحق، وابنة يفتاح^(٤٤)، وكلهم ضحايا بريئة على قدم المساواة، لابد أن يلقوا حتفهم بأيدى آبائهم. ولكن بالنسبة لكيركجورد، فإن إبراهيم (عليه السلام) بعيد كل البعد عن المقارنة التي

(٤٠) CT، ص ١٨٦ و ٨٧.

(٤١) CT، ص ٨٨؛ وقارن. بوربيديس، وإفيجينيا فى - أوليس.

(٤٢) CT، ص ٩١ - ٩٢.

(٤٣) CT، ص ٣٧ و ٣٨ و ٨٧ و ١٠٥ و ١١٨.

(٤٤) Iphigénie, de La ly rece antique a l' Eu - : Jean-Michel ly Liksohn

rope des Lumières، باريس، P.U.F. سنة ١٩٨٥، ص ٦٢ وما بعدها، وسفر القضاة، الإصحاح

١١ : ٣٠ - ٤٠.

يمكن أن تعقد بين أجائمنون ويُفَتَّاح. لماذا؟ لأن أجائمنون، ويُفَتَّاح لا يزالان متأصلين في الأخلاق. لأن كلا منهما من أبطال التراجيديا، وكلاهما كان في حرب. وأحدهما تربطه بالإله عقبة لا يمكن التغلب عليها، وتعارض العناصر، والآخر يربطه نذر. ولكن لا يوجد أى شيء كهذا في حالة إبراهيم (عليه السلام).

فحين يناديه ملاك الرب، فإنه يفعل ذلك على انفراد ويعيداً عن أى أزمة. زد على ذلك، أنه في حالة البطل التراجيدى، فإن ذبح القرбан يكيف مصير قوم يمكن أن يوطد تماسكهم المتناغم من جديد بواسطة الذبيحة القربانية. وبذلك، تكون الضحية هي موضوع الصفة بين الله (سبحانه) والانسان. والنداء الموجه إلى إبراهيم (عليه السلام) على نقض هذا، إذ ليس فيه تعويض، وأنه غير مشروط. أضف إلى ذلك، أن الضحية التراجيدية، سواء كانت نبيلة أو شبه مقدسة، تزفها تحية من قلب القوم بأنها بريئة. كما أن الضحي التراجيدية ليست غلاماً موعوداً. لكن إسحق، الذى وهب لإبراهيم وقد بلغ من الكبر عتياً، هو ابن موعود، وهو الغلام الذى أنجب بالكلمة الإلهية مباشرة، وأول من ولد لإلجاب نسل كثير لا توجد فرصة لوجود بدونه. وهذا هو مصدر اللامعقولة. كما أن الإنسانية الخلقية المناسبة للذبيحة الدراماتيكية معدومة بصفة مطلقة بالنسبة لإبراهيم (عليه السلام) الذى من وجهة النظر هذه، يصبح قاتلاً بأكمل معنى للكلمة.

ومن ناحية أخرى، لو أن "العلاقة المطلقة" هي حقيقة علاقة الفرد المعين بالإله المطلق (٤٥)، في حد ذاتها، وفي ذلك، فإنها تخدم كأساس للعلاقة الرمزية بين البشر، ويصح بالضرورة حينئذ أنه فعل إبراهيم (عليه السلام) الشخصى الصرف، يكون الإله المطلق في حد ذاته معين على أنه المقياس الصحيح الوحيد للفرد الذى من هذا التبيل دون اعتماد على أى مرجع للوحدة الكاملة. وهذا هو السبب في أن التعليل البعدى للتعليل الغائى للأخلاق. كما يمكن أن تدل نهاية الامتحان - وفق الحقيقة نفسها بأن هذا التعليل جذير أن يأخذ تعبيراً مضاداً لتعبير الأخلاق - وأن المجال الأخلاقى الذى يتحرك فيه الفرد يقتضى العام، لا يتضمن التعبير الصحيح إلى أقصى حد عن واقع العلاقات بين الناس. وما هو أكثر أن هذا التعبير يكشف عن أن الأخلاق، ليست في جوهرها غير شكل من الوثنية. وأنها تشجب كإساءات استخدام للغة وقوة ما فيها من تطابق للمطلق مع الوحدة الكاملة، بما أنهافى النهاية أعنى الأخلاق، مع أنها مشتقة من هذا التطابق، إلا أنها تقيم مراتب للقيم بين الوحدات الكاملة، معلنة أن تكون الدولة أسمى من الأسرة على سبيل المثال، حتى أنها تظهر، وكأنها تتضمن في جوهرها تناقضاً باطنياً، لأنها تفتقر إلى

أساس في عالم الواقع. ويتأسس نفسها بهذه الطريقة، على متغير، وبالتحديد، على الفكرة المتذبذبة للوحدة الكاملة، نجد أن من الضروري لها أن ترتب نزعاتها على نحو محكم. وتصبح الطبيعة الوثنية الجهورية لهيكل تنظيمي كهذا، واضحة إذن، مع مؤثرة في وقت الأزمة في ذلك باستدعاء هذا التطابق المعروف بالسوء، ويفصل المطلق عن الله (سبحانه)، ولا تردّد في تقديم الذبيحة، لتضعها في خدمة البشر.

هذه هي الحالة بعينها في ذبيحة إفيجينيا، حيث يؤدي كسوف الكلمة كأساس للعلاقات بين ذوات إلى خلط المقولات، حيث يأخذ الواقع حينئذ قيمة الرمز، وإلى إثارة الشكوك حول طبيعة كل منهما. حقا، أنه بينما يظهر الفلام الموعود كذات في كلمة الله، في ثانيا واقعة يتحدث الله (سبحانه) بذاته، فيها إلى إبراهيم (عليه السلام)، وفي الأسطورة الاغريقية من ناحية أخرى، تكون أرتيميس غائبة عن القصة كلها، مع أنها شخصيتها الرئيسية. ويعرف البطل التراجيدي قرارها من فاجعة طبيعية وحسب، وبوساطة عراف. وحين تستعير الإلهة إفيجينيا غزالة على مذبح التضحية، يبقى الناس محرومين من أى اتصال محتمل بالضحية، التي لا تزال حية، لكنها غائبة بصفة أساسية. وما أن يتم التغلب على الأزمة، يمكن أن تسترد وحدة المجتمع باقتطاع فرد واحد من أفرادها. ويبدو في خيال الانسان أن الإله قد وضع في خدمته ليملكه في النهاية. وبينما يتخلص إبراهيم (عليه السلام) في نهاية امتحانه من المفارقة، ويتخلص إسحق من رعاية أبيه، وتظهر إفيجينيا في "تاريس"، أن الفتاة الصغيرة قد أصبحت، على العكس، فريسة للإلهة في نوع من التصاعد التدريجي للذبيحة القربانية. "لقد جعلتني أرتيس كاهنة هذا المعبد، ولا بد أن أقيم ما يسرها من طقوس في احتفال (كلمة جميلة للغاية بالنسبة للواقع الذي تعبر عنه، ولكن لا أستطيع أن أقول أكثر من هذا، لأنني أخاف من الإلهة) أقدم فيه نداء ... عن كل الإغريق الذين نزلوا على هذا الشاطئ" (٤٦).

وهكذا، فإنه في اعتقاد إبراهيم (عليه السلام) الذي تكون فيه العلاقة بإسحق قد جريت على أنها غاية قربان رمزي في كلمة، أما القربان الحقيقي فقد تمّت حمايته. ومن ناحية أخرى، نجد أن الذبيحة القربانية التي يأخذ الفرد فيها قيمة الرمز "بالفعل". "إفيجينيا ليست الضحية الرمزية وحسب، لكنها الشخصية التي يخضع من خلالها المجتمع الأسرى والسياسي مصيره لصور يرى فيها العلو. وتكون إفيجينيا حرفياً ضحية

(٤٦) يوربيديس، إفيجينيا في تاريس، المقدمة.

للرمز (٤٧) ، ويجب أن نضيف أنها ضحية أبدية للرمز، بما أنها، قد التهمت، وتشارك
الآلهة في التهام البشر الذين أنقذتهم تضحيتهما. وعند تلك النقطة، وبإلغاء ذاتها القوة
ذات مغزى ومدركة للعلاقات في لغة ما، وأن يلغى الرمز ما هو "حقيقي" بفاعلية،
وبشكل عكسي، وأنه بإلغاء ما هو "حقيقي" بقضى على قوته، على أن يدل على معنى.
ولكن، أليس إخضاع مصير الفرد للصور هو العلو الفعلى للوثنية؟.

قربان إبراهيم (عليه السلام) المحرم

بقدر أكثر من الدقة، تشجب تجربة إبراهيم (عليه السلام) الروحية بشكل ضمني،
الاستخدام الفاسد لمقولات الأخلاق التي تؤدي إلى إلغاء مزدوج لما هو حقيقي في كلمة،
حيث أنها تنكر في ذبيحة القربان كلاً من حقيقة الإلهي كمطلق، والحقيقة البشرية الوحيدة
المتعذر التقليل من شأنها على نحو مطلق بطريقة محسوسة، وبالتحديد الفرد المعين. لأن
الكائن البشري، إذا وجد في حقيقته الفردية المحسوسة في بعض جوانب من ذاته، توجد
الوحدة الكاملة من ناحية أخرى، على أنها مجموع الأفراد الذين تشملهم، ما يحدها

(٤٧) J. - M. ly Liksohn المرجع نفسه، ص ٤٤ (أضاف مترجم المقال إلى الانجليزية كلمة
"بالفعل"، وعبارة "يخضع من خلالها المجتمع الاسرى والسياسي مصيره لصور" وجاءت في النص
الانجليزي بحروف مائلة). يجب ألا تسوقنا هذه الملاحظات المتعلقة بذهبيحة إفيجينيا من خلال استيعاب
خاطي، إلى التساؤل، "وماذا عن تضحية المسيح؟" فمن وجهة نظر المسيحية، فإن يسوع، بعيداً عن كونه
فرداً من البشر بين آخرين، ليس أيضاً مجرد شبه - إله، ولكن إله مجسد في شخص، وكلمة الله صارت
جسداً، وتحولت هي نفسها رمزياً إلى خبز ليقدّم طعاماً للبشر. ويجب أن يوضع تفسير هذه التضحية في
الحسبان، وبالمقابلة، فإن طهيعة الخطيئة الأولى، التي يمكن أن تميز نتائجها في الذبيحة التراجيدية. وفي
هذا المعنى يوضع Salomon Reinach في مقال له بعنوان "Observations Sur Le mythe
d'Iphigenie" (Revue des Etudes ly recques) المجلد ٢٨، العدد ١٢٦، يناير - مارس سنة
١٩١٥، الصفحات ١٠ - ١١)، إن تفسير يورينديس الذي يربط ذبيحة الغزالة لصالح الرياح متأخر
تماماً. وحسب قوله في الأصل "فإن الهدف الحقيقي للذبيحة أوليس كان عاماً بدرجة أكثر. إن مسألة تأليه
من خلال مشاركة في احتفال دفعت فيه ضحية مقدسة الثمن، وأولئك الذين كان عليهم وفي تلك اللحظة
القيام برحلة محفوفة بالمخاطر، واحتاجوا إلى تحصين العنصر الإلهي في أنفسهم". ويفترض هذا أولهبة
خططت تخطيطاً طائفاً، وبذلك عجزت عن التدخل من الخارج في شئون البشر. وفي هذه الحالة، "لتحاشي
الاغراق، والمريض، وسوء الحظ، لابد للإنسان أن يسيطر عليه (إله) ،، ولتتسمه". على الرغم من أنه
لم يكن مدركاً لعنى هذه الكلمات، ولا لعنى الحقيقة المتماثلة معها. أليس هذا ما فعله آدم أيضاً؟ لكن
فداء المسيح لا يمكن أن يرى متمثلاً قبلاً في إفيجينيا أو في ابنة بفتاح. والدراسة المستفيضة لهذه المسألة
أكبر من أن يسعها اطار هذا المقال عن إبراهيم (عليه السلام)، ويجب أن تكون بحثاً مستقلاً فيما بعد.

معيّار مجرد نسبياً من قبيل قرابة العصب، ولغة مماثلة، وارتباط بمجموعة القوانين الاجتماعية أو العقائد نفسها، على سبيل المثال. ولذلك، فإنه ما أن نفهم مرة أن المطلق يحدد من ناحية أخرى، وجوداً بقدر ما يوجد لذاته (٤٨)، ويمكن أن يرى بسهولة أنه على الرغم من قدرته على أن يجد شيئاً متماثلاً في الفرد، أنه لا يستطيع أن يتطابق مع الوحدة الكاملة في أي حالة على الإطلاق. وحيث أن هذا لا ينتمى إلى مقولات الوجود، ولا يملك في حد ذاته أي نزوع للوجود في المجال المادى، فإنه يثبت أنه لم يعد أكثر من فكرة مجردة. وبذلك، فإنه حين يحتاج إلى ذبيحة قربانية، تون الأخلاق معدومة بقوة حيث أنها تدمر حياة بشرية لترضى الابتذال الخيالى لروح شاذة في اسم فكرة مجردة.

وهذا هو العنصر الجديد المرتبط بالأخلاق في رسالة إبراهيم (عليه السلام). ليس الكل أعظم من أجزائه؛ ولا يوجد الفرد من أجل الوحدة الكاملة للكل، ولكن على العكس يوجد الكل من الفرد، ومن أجله. وللتعبير بصورة إنسانية، نقول إن الحقيقة الوحيدة في نزوعها المادى، تكون هي شمولية المفرد.

ودعنا نفند الكذبة التى تكمن فى استعاض "الإله الخيالى" لعصر البطارقة، وخرافة جنس جديد من البشر، أو سورمان المستقبل. وليس ثمة حاجة إلى أن نتوغل فى التاريخ لنذكر وثيقة الصلة التى لا تقاوم لهذه الرسالة غير القابلة للتفنيد.

(٤٨) يستطيع المرء بالطبع أن ينكر حقيقة المطلق التام عن البشر، ولكن بتأكيد هذا المطلق فوراً ويقدر ما يحدد الوجود في كماله المتواجد في ذاته، يعرف أنه الله. وبالعكس، فإن تأكيد الله يعنى تأكيداً على أنه مطلق.

الصوفية الايرانية والبحث عن البعد الدفين نحو دراسة نفسية متعمقة للإلهام الصوفى

بقلم : على شريعات Ali Shariat

بعض الأوجه الأساسية فى العلم الاثرى للنفس :

"الوجود محيط دائم التأجج،
لا يرى الناس من هذا المحيط إلا أمواجه.
وتحت سطح المحيط الهادئ أمام أعيننا،
هناك الأمواج الصاخبة تهدى من أعماقه الدنيئة" (١).

يمثل الاستشراق أحد الأفكار المهيمنة على أدبيات الصوفية الايرانية. إنه الاشراق الذى ليس له مكان وغير قابل لأن يركز بـمكان ما على جغرافيا الواقع. إنه يستعصى على التصور العادى. إنه الاشراق التصوفى. وهو نقطة الانطلاق كما أنه نقطة العودة المتمركزة بالقطب السماوى فى الشمال الكونى. وهى تكتسب شكلها فى جغرافيا الخيال الذى يتم ادراكه عن طريق سطوة التخيل وحدها. هى اذن موجودة ربما وراء يابسة هذا العالم المحسوس والمدمر. تلك اليابسة التى تجسد القلوب الممزقة والمشتتة فى الصوفية الايرانية. والعودة لهذا الاشراق، لقلب هذا العالم الداخلى، تعنى العودة إلى المنشأ، تعنى ازدهار

¹ Abdorrahmân Jâmî, *Les Jaillissements de lumière (Lavâyeḥ)*, translated from the Persian by Yann Richard, Paris, Les Deux Océans, 1982, p. 139.

وتفتح الوجود للإنسان. إنها ادراك لامبراطورية الوجود الواعى حيث السيادة للمعرفة،
للارادة والقوة والطاعة.

ويترتب على هذا التشكيل الفنى الحسى للملكات العقلية عن طريق التعليم الصوفى
ظهور نوع من التصور الخيالى للغيب. وعندئذ يصبح الجسد مخلخلاً (روحانياً) متمتعاً
بقوى استثنائية لاجدود لها. وهكذا يرى الصوفى نفسه كوناً مصغراً.

ومن هذا المنطلق فإن "الارض السماوية ماهى إلا أرض جسده المخلخل، وما الجنة سوى
أعماقه القلبية. إذن فالصوفى على يقين من كونه انساناً عالمياً يؤدى رسالة كونية. وهذا
الأجل الاشراقى، كما يقول كورين، "نهار المعرفة الغامضة" التى تقف على طرفى النقيض
من "ظلمات النفس" (٧) المبهمة". وتنير هذا الاشراق الكائن بمركز الوجود "شمس منتصف
الليل" التى تملئ النور الداخلى. وهذا الاشراق يتخذ اتجاهها عمودياً مبهماً بالقطب
السماوى فيما وراء الغيب (٣). والصوفى، ذاك الفارس السماوى، هو إله الاشراق.

والبحث عن الاشراق الذى هو من النوع الشمسى، هو بحث عن العلم، العلم الاشراقى
الآمن. وتتوازى استنارة الاشراق مع كثافة حضورها النورانى ورؤيتها. ويعلق كورين (٤)
قائلاً "أنه مستنير لانه اشراقى. واشراقى لأنه مستنير". وكما يقول شهاب الدين يحيى
السهروردى، فإن هذا الحضور النابع من اشراق النفس الداخلية يجعل العالم الاشراقى
"عالمًا حضوريًا". ويشرح كورين قائلاً "أنه العلم فى الحاضر. مع كون الحاضر مثلاً لعلاقة
اشراقية على وجه الخصوص لكل شئ معروف فى هذا الوجود بعينه". علاقة هى "فى المقام
الأول جوهرية للوجود وللعلم" (٥).

ويصف السهروردى، مؤسس "التيوصوفية الاشراقية" علاقة الهوة القائمة بين العلم
الحضورى والاشراق فيقول :

"إن النفس، التى هى روحانية فى جوهرها، تخضع لفعل النور، وترتدى
ثوب الفجر الصاعد، كما تفرز هى تأثير وفعل النور. إنها تخلق آية،

² Henry Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, Editions
Présence, 1984, p. 55.

³ Djalâl-od-Dîn Rûmî, *Roubâ'yât* (Quatrains), quoted in S.H. Nasr, *Essais sur
le soufisme*, tr. by Jean Herbert, Paris, Albin Michel, 1980, p. 80.

⁴ Henry Corbin, *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971, t. II, p. 61.

(٥) المرجع السابق ص ٦٦.

وبإشارة منها يكون الشيء. إذ تتخيل، ويحدث شيء ما يتوافق مع الصورة التي تتخيلها^(٦).

وهكذا فإن العلم الاستشرافي يمثل الهدف والوسيلة في البحث عن الاشراق. وهو في هذا على نقيض من العلم الغربي الذي نقيضه الحضور الاشرافي وهكذا يصيح وهمياً، زائفاً. غامضاً، وعاقراً. والتجرد من الاشراق، يعنى التجرد من المعرفة التامة بالنفس. وبالفعل، فإن الصوفي المشبوب العاطفة في بداية الجولة الصوفية ليس إلا اشرافياً مفترباً بالمعنى الصوفي للكلمة. وغاية هذا "المفترب" الذي يتحرك في اتجاه عمودي هو القطب الشمالي للكون، ويضيع هذا الاشراق في وقت التفسخ الوجودي. والصوفية ليست سوى قصة هذه العودة على الدرب الذي يشهد له المرء بالتفرد، وبالنسبة "للرومي" فإن آئين الحنين اللانهائي والتابع من الناي، وبالتالي عندما ينزع من جذوره وهكذا يصبح مفصولاً بعيداً عن مصدره، يعبر بجلاء عما ينتاب هذا المفترب من تشوق للعودة.^(٧)

في الحقيقة، يقف هنا الأصل الاشرافي في المقابل لما يسميه "السهروردي" "الغربة"، وهي مدينة شخصية حزينة^(٨). إنها مدينة "الأنا" المنعزلة والموجودة بمكان ما بالقارة الداخلية كنتيجة للانفصال الأولى.

"إنه "أنا" موضوع القضية، لأنني "أنا" قد حلت بي الكارثة. وسقطت "أنا" من العليا إلى الدرك الأسفل من الهاوية، "فأنا" قد أسرت في أرض "الغربة"، و"أنا" قد بكيت، و"أنا" توسلت، و"أنا" تحسرت نداماً على هذا الانفصال".^(٩)

وفي الصوفية فإن كل الانفصال يتوسط هذا الانعزال الأولى. وبلغت مألوفة يصف الرومي نقطة الاحتمال وسدرة المنتهى لهذه المغامرة الانسانية فيقول :

⁶ Shihāboddin Yahyā Sohrawardī, quoted in H. Corbin, *En Islam iranien*, op. cit., pp. 66-67.

⁷ Rūmī, *Mathnawī*, Teheran, Amir Kabir, 1974, verses 1-11.

⁸ Sohrawardī, *Le Récit de l'exil occidental*, passage translated by H. Corbin in

(٩) السهروردي مقتبس في المرجع السابق ص ٢٩٣.

"فى بطن أمك كانت اشراقتك وحن هناك طلعت على الأفق وما أنت ذا
ترقد فى غربة" (١٠) القبر.

وراء هذه الاشراق، والاغتراب فيما بعد الموت، هناك، كما يقول الرومى، نظام روحى
فيه شرق وفيه غرب. "ففى العارف بالله المتصرف، وفى ضوء ممارساته الروحية، وورعه،
يسطع نور السكينة، والنشوة والمتعة الروحانية. تلك هى اشراقته. فإذا ما هجر هذه
الأفعال، فإن كل مشاعره تشرف على الزوال، وتأذن بغيبته" (١١).

فالانفصال عن رحم الأم هو شبيهه بالانفصال عن الاشراق الوجودية. فهو يوسطها، وهو
يذكر بها. وعلى المستوى النفسى الفعال، فهى كما لو كانت تمثل الآثار التذكيرية بدارما
سقوط الانسان (التي ترمز فى الصوفية إلى سقوط الضمير الصافى المرتبط بالتفسخ
الوجودى) الكامنة بهامش شعور الانسانية التاريخية. فالغربة نقيض الاشراق. هى كون
مضطرب تمزقه التقلبات التى تتسم بالقلق والغربة. هى "المدينة الشخصية" حيث السيادة
"للأنا"، "للأنت" والنفس (١٢). فالانسان المنفى إلى هذه القارة الحزينة هو من الآن فصاعداً
غريب، ينتابه القلق النفسى والخوف والتذبذب، ومن ثم يصبح فريسة لعدوه المزدوج: عزله
وأناه المغترية التى فقد زمام السيطرة عليها.

"إننى أهرب من نفسى مادامت لى القوة. ولكن كيف يكون الهروب من
النفس سهلاً؟ إننى عدو لنفسى كما أننى هارب منها، وهكذا أصبح هائماً
على الدوام، أجوب الكون هنا وهناك. فمن سكنه عدوه فلا عاصم له حتى
لوفى الهند أو الصين" (١٣).

سرد السهرواردي

فى رواية صوفية بعنوان "قصة النفى الغربى"، يصور السهرواردي بأعجاب هذه المغامرة

¹⁰ Rûmî, *Le Livre du Dedans (Fihî mâ fihî)*, Teheran, Amir Kabir, 1985 (6th ed.)
p. 204:

(١١) الرومى، المرجع السابق ص ٢٠٥.

¹² Sohrawardî, *L'Archange empourpré*, translated from the Persian by H. Corbin, Paris, Fayard, 1976, pp. 457-458.

(١٣) الرومى، المثنوى، الكتاب الخامس، طهران، أمير كبير، ١٩٧٤.

الانسانية التى تقع بين اثنين من اللاتهنائيات: بين النفس خارج عالم النور، والأسر فى الغرب حيث مجاهل الظلمات. تلك المغامرة تحدث على ثلاث مراحل، حدد السهرورادى كل واحدة منها باستخدام أمثلة من القرآن الكريم.

فى المرحلة الأولى يرصد السهرورادى بداية قصة اللأدرية الصوفية "بالوقوع فى الاسر ثم الهروب"، فيقول:

"... شددت الرجال مع أخى "عظيم". مولين وجوهنا شطر أرض الغرب..
وقيماً، وجدنا أنفسنا فى "القرية الظالم أهلها" وأعنى مدينة القبروان.
وهناك أدركونا، وكبلونا بسلاسل من أغلال وألقوا بنا فى غياهب السجن،
وفى قاع السجن تراكمت ظلمات فوق ظلمات" (١٤).

فى الثانية : فى ليلة مقمرة، استقبل الحاج وأخوه الهدهد الذى حمل إليهم رسالة من أبيهم يواسيهم فيها ويصف لهم سبيل الخلاص. ثم يبدأ الاخوان السير حتى يصلان إلى نهاية الظلام. وهناك يجدان سفينة نوح. ويقول الحاج، فى تلك اللحظة "كانت الشمس فوق رؤوسنا تماماً"

ويرى السهرورادى فى هذا رمزاً للبحث عن "الشرق" على حدود "الغرب" هناك، حيث تبدأ "الاشرافة الوسطى"، "الطبقة الثامنة" المحملة "بإيران فيج" طبقاً لعالم الخرائط المقدسة فى إيران القديمة.

وأعتلنا ظهر السفينة وسارت بنا "فى موج كالجبال"، وفار التنور وحال
بيننا الموج "فكان أخى من المفرقين". وأدركت حينئذ أن "القرية التى كانت
تعمل الخبز" قد جعل "عاليها أسفلها". ووجدت طريق الله وأدركت عندئذ
أنه طريقى.

وعندما قطعت كل المسافة، تجملت لى أجرام السماء، فتحدثت معها وطربت
لموسيقاها وألحانها، فقدمت نفس إلى هذا الحفل الموسيقى الكونى
الكبير" (١٥).

¹⁴ Sohrawardī, *Le Récit de l'exil occidental*, quoted in H. Corbin, *En' Islam iranien*, t. II, p. 289.

(١٥) السهرورادى، مقتبس فى المرجع السابق ص ٢٩٠.

وفى الثالثة : يجد الحاج نفسه بين يدى سيناء الأسطورية حيث يوجد "جبل الزمرّد الاعظم"، الذى يتحتّم عليه صعوده ليلقى الملك، الأنا السماوية. وهناك "مصدر الحياة".

... وصعدت الجبل، ونظرت، فرأيت أبناً جالساً كحكيم عظيم، عظيم لدرجة أن السماوات تكاد تنفصل عن الأرض عند تحلى نوره. وصعدت، ثم ذهلت، ثم بكيت للحظة وقصصت عليه قصة المعاناة فى سجن القيروان.

ثم قال لى : "تشجع، فأنت الآن آمن. ومع هذا عليك أن تعود حالاً إلى السجن الغربى. فأنت لم تتجرد بعد من قيودك كلها. وفى النهاية ستتحرو تماماً لتأتى وتنضم إلينا هنا وتهجر كلية وإلى الأبد الأرض الغربى". (١٦)

وهكذا تمر مغامرة الرومى عبر مرحلتين حتميتين خلال رحلة المعرفة بالذات: الأولى هى التعرف الكامل على المنفى الداخلى للأنا المنعزلة التى تمثّل بعينها حقيقة الاغتراب النفسى. والثانية هى التحليل الذاتى عبر الانحدار إلى أعماق ومجاهل النفس الغامضة والتى يرمز إليها هنا "بالسجن الغربى": فيقول الرومى:

"ماذا تعنى ساحة الظلام؟

إنها الإبهام الذى يدركه المرء. فأنت فى ظلام إلا أنك لا تدري. فعندما يرى من سلك هذا السبيل نفسه كما لو كان فى ظلام، عندئذ يكون قد أدرك أنه كان فى ليل بالفعل، وتلك هى أولى خطوات الرحلة الحقيقية. وفى النهاية، ويعد أن ينقشع الظلام، سيطالع النور". (١٧)

حقاً إن غاية التصوف الرومى من هذا الصراع الرومى هو غزو قلعة النفس. ويرى الرومى أن القرار النهائى لهذا الالتزام الشخصى يتجلى فى المواجهة من "الأب" أو "الملك" فى "سيناء" الأسطورية، وهى الوجه الآخر لجبل "ألبورز" (١٨) الكونى. والملك – الأب يمثل الأنا الأخرى، الأنا الحقيقية. وهى ليست سوى نفس الشخص. وهى

(١٦) H. Corbin, En Islam iranien, المرجع السابق ص ٢٩٢..

(١٧) المرجع السابق ص ٢٥٦.

(١٨) سلسلة جبال شمالى إيران. وهى فى الخيال الشعبى تعتبر مكاناً سرّياً للطائر الاسطورى سيمورخ وهو رمز التوحيد الصوفى.

فاعل آخر يخضع، طبقاً لفلسفة إنسانية معينة، لناموس "الآخرة" وهى "صورة" لما يكون عليه الآخر" كما أنها "التقيض للذات". (١٩)

إنها الأنا الواعية، الشكل الصادق للنفس المتمثل فى الأب - الملك فى طبيعة كاملة، وإدراك هذه الأنا "العليا" يلى تحول "الأنا"، وهى الجزء الغير واعى أو الذى مازال مفترباً عن النفس البشرية المتمرسنة كنفس "غريبة".

وفى نهاية الرحلة الصوفية يبقى هناك واحد، هو الملك كنفس مشكلة من صورة روحية تعبر عن كيان متكامل فى تمام الكمال. وهناك تقوم علاقة "تطابق" بين الوجود فى كمال، والوجود فى تفرد.

"فى فؤادى، وفى الحياة هو كل شىء،
فى جسدى، فى روحى، فى عروقى، فى دمى، هو كل شىء...
فكيانى لا مثيل ولا نظير له سوى هو". (٢٠)

وهكذا فإن رحلة البحث عن البعد الأساسى "الاشراق" تمر بالضرورة عبر فترة العذاب والاعتراب الداخلى "الغرب". ولكن الصوفى هو شخص مدر ك تماماً لحاله المنعزلة والناشئة عن فقد الاحساس الداخلى بالزمان والمكان.

فهو يتحرق شوقاً للعودة لوطنه، لأصوله الاشراقية، وهذا التحرر الوجودى، فى عرف جلال الدين الرومى، يلى التغلب على هذا الاعتراب الوجودى الذى لولاه، لعاشت الأنا دنياها ونفسها أو بديلها فى اغتراب. وهذا التغلب من الممكن إدراكه فقط فى أثناء تجربة والطريق".

وهكذا فإن النفى الوجودى، المرتبط بمعارضة راسية فى الأعماق، سينتهى حتماً بالتغلب على النفى الداخلى، المصحوب بعلم منقذ.

والبحث عن الاشراق كذلك هو أثر للأنا الاعمق التى يتم أثناء السعى إليها التغلب على الأنا المنعزلة، وتحديد وإدراك البعد الجوهرى للوجود للنفس ولتوحيدها مع مملكة الضمير الصافى.

¹⁹ André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1976 (12th ed.), p. 39 (see the word "altérité").

(٢٠) الرومى، الرباعيات، ترجمتها من الفارسية أ. هـ. تشيليلى A. H. Tchelebi، باريس، Maisonneuve، ١٩٧٨، رقم ١٩٠.

من ثورة الفؤاد إلى إعادة تشكيل العالم:

تثبت الصوفية الفارسية التي أنعمتها الظاهرية المازدية وروحانية الاسلام، فى سياق ايرانى، أنها نقطة الذروة فى الثورة الوجودية.

إنها منهاج عملى، وقاعدة تأملية، ومذهب ينير التابع المتشوق ويوجهه نحو معرفة أعماق بالنفس. أنه فى واقع الأمر علم نفس ذا عمق صوفى لا ينفصل عن علم دراسة ظواهر النفس أو كشف المحجوب.

فالصوفى يتأمل الظاهر ليمسك اللثام عن الباطن. ومملكة النشاط الصوفى هى عالم المثال، عالم الصور والأفكار، وهى عالم فنان محسوس ومقصود من خلال خيال نشط، هى مملكة تعاش كمحيط للأحداث، الأحداث التى تتواءم والتاريخ الداخلى.

ومملكة التاريخ الخارجى المقصودة والمحددة طبقاً لمعايير المستوى العقلانى المتعارف عليه، من الممكن كمظهر أن تندرج تحت أحداث التاريخ الداخلى (المثال). والرؤية العميقة لداخلية الأحداث تنبع من العلاقة المتداخلة لما هو باطن وما هو ظاهر كممثل مرآة ذات وجهين. ومن خلال شفافية عالم الخيال تتولد هذه العلاقة المتداخلة (التي هى أيضاً علاقة تطابق) بين المحسوس وما فوق المحسوس، بين الباطن العميق والظاهر الواضح. ويحدث هذا دون أن يصبح الظاهر أحمادى البعد اطاراً وحيداً وفريداً للرجوع إلى تجسيد وإنجاز الحدث الروحى - النفسى، وتصبح هذه العلاقة المتداخلة جوهر الخيال الخلاق فى الصوفية:

"البحر هائج بحبك

والسحب تنثر لآلئها بين يديك

وبريق عشقك قد سلط على الأرض

وهكذا يتصاعد هذا الدخان نحو السماء" (٢١)

كذلك فإن أعماق مستوى للخيال الصوفى الخلاق. مملكة الاحتواء المتبادل، يقاس الوجود الكونى نسبياً إلى الوجود الفردى ويطلق الأخير ليعمم إلى الأول. ونحن هنا فى قلب علم نفس الأعماق الذى يتولد عن التبصر الروحى.

ومن خلال هذه النظرة إلى الانسان كصورة مصغرة للعالم، يتداخل بعدان أساسيان للوجود هما، الجسد والفضاء. فالجسد الهائم فى دوامة التخيل للمحسوس هو المادة الأصلية المخلخله للعالم الآخر الذى تنتمى إليه المعرفة الصوفية.

²¹ Rûmî, *Roubâ'iyât*, quatrain No. 155.

وعبر الجسد يتولد تركيب خيالى للفضاء يمثل بعد اقشاريًا وصوفيا للباطن الذى يطفو إلى الفضاء الظاهر بعد إعادة تشكيله فى صورته الخاصة. والآن، وبعد أن نكشف هذا العالم المصغر لنفسه قد أصبح الجسد المخلخل متمرساً كساحة أصلية لما هو ممكن:

... أنت تعتقد أنك لست سوى جسداً صغيراً، ولكن العالم فى صورته
المصغرة يتجلى بداخلك.
فأنت الكتاب المين الذى يخبر أحرفه ما خفى بداخله (٢٢).
ودألك فى نفسك إلا أنك لا تعرفه
ودأوك فى نفسك لكنك لا تراه (٢٣).

والجسد - أو الصورة المصغرة للعالم - الذى هو مؤشر بيان هو كذلك قاعدة بدئية للفضاء، للعالم. والعالم كصورة عقلانية أو إيجابية يحتفظ برابط جوهرى مع الفضاء الخيالى للجسد المخلخل الذى يبقى فى امتداد متواز له.
والجسد كأصل وأساس يضم فى شكله المجازى المثل والواقع. وكساحة أصلية فإن الجسد يعاش كموقع محدد لتشكيل المحسوس:
فيقول محمد شابستارى (القرن الثانى عشر) (٢٤).

"السموات والأرض هى لباسك
تأمل هذا اللاوجود الذى هو جوهر الوجود
وانظر كم هو سام جوهر الأعماق...
كل مخلوق مريك وروح كل روح، هذه الروح تتصل بك غير خيط قبل أن
تكون لك واحد من هذه المخلوقات محتواة بداخلك.
وتعرف أنك أنت نفسك روح هذا العالم (٢٥)..."

(٢٢) الأقوال المنسوبة للإمام على سجّلها A. Djami. نقلا عن نقض النصوص فى شرح نقش الفصوص. وترجمت واستشهد بها فى E. de Vitray-Meyerovitch Rumi، الرومى والصوفية، باريس، ١٩٧٧، ص ١١٩.

(٢٣) هذا الجزء ناقص فى الترجمة الفرنسية، وقمنا بترجمته.
(٢٤) أنا هذا الروح التى تفرع عنها آلاف الأرواح. هل هى الروح التى تحمل بالجسد؟ أنا الروح والجسد، تمت بخلق آخرين ... وهؤلاء البشر ليسوا إلا قبسا منى، الرومى، الرباعية رقم ٢٧٣.
(٢٥) محمد شابستارى حديثة الاسرار ترجمها E. de Vitray. Meyerovitch.

إن إزاحة الستار عن الباطن وكشفه هو حركة "العلم الضروري" ذاتها؛ ولهذا العلم المتولد عن تصود خيالي تنكشف ألغاز العالم، انكشافاً يرصده العلم فقط بعد وقت طويل فيما بعد.

"إعلم أن العالم كله ما هو الا مرآه، وفي كل ذرة تكمن مائة شمس ملتهبة.

فإذا ما شققت إحدى قطرات الماء

إنيلج منها مائة محيط نقي

وإذا تأملت ذرة من الثرى

لوجدت هناك ألف آدم

فالكون مدقون في كل حبة قمح

وكل شيء مطوي في نقطة من نقاط الحاضر...

وفي كل نقطة على محيط الدائرة ترسم آلاف الأشكال والصور

وكل نقطة تدور في دائرة

هي في ذاتها دائرة ومحيط يدور". (٢٦).

لماذا هذا العرض المسهب للباطن وهذا التشكيل للظاهر؟

لأن التجربة الكشفية هي الوحيدة التي تحدث استبطاناً ممكناً في الأشكال الخيالية للأحداث التي تحدث في أعماق النفس الانسانية. هذه الأحداث المصقولة تكتسب شكلها وهيئتها ثم تذهب إلى ما بعد حالة الممكن في عالم مجرد من شروط المكان والزمان الكمي والواقعي. وهذه الصور هي إذن المظهر الذي يتجلى من خلاله جوهر الواقع.

ولكن عالم الظاهر يجب أن يتشكل كي يستقبل ويعكس معاً حقيقة هذه الأحداث. كذلك فإن ما خفي في أعماق الروح الانسانية يمكن أن ينكشف بطريقة موائمة فقط عن طريق هذه النزعات المأخوذة في إطار النظام المكاني الكامن في حقل الرؤية الخيالية. ومن خلال هذا التحول الصوري المحسوس، يمكن اضافة الشفافية على العالم الظاهر في ضوء الكون الباطن، ويدخل في علاقة معه.

وفي قلب هذه العلاقة الناشئة بين الظاهر والباطن يولد عالم خيالي يبنى في لحظة تكتسب فيها الروحي جسداً وهيئة، ويتحول فيها ماهو جسدي إلى ماهو مخلخل وروحاني كالصور في المرايا.

هذا العالم المخلخل يخضع وأحداثه للتصور الخيالي، حيث أن التصور الايجابي غير قادر إلى حد معين على تغطية المناطق النائية في جغرافيا النفس الداخلية.

(٢٦) الشابستاري، حديقة الاسرار، العقيدة ١٤٥، استشهد بها في مقتطفات من الصوفية، المرجع السابق ص ٢٩٠.

ولا يرى الصوفى العارف هذا العالم على أنه خيال أو زيف. إنه عالم حقيقى ثابت فى حقيقته. إنه كامن فى قلب عالم الظاهر ونحن نستطيع أن نشهد على وجوده. ويمكن لن ينتمى إلى هذا العالم أن يصل إليه. والصوفية هى الثورة الداخلية التى تقهر حدود المحسوس والتى توجه من يتعهد بالسعى نحو هذا العالم، عالم هو بعيد وقريب فى الوقت ذاته. ومن خلال هذا التحول الذى يمثل حركة شخصية يستطيع الصوفى أن يتصور الشخص حتى فى شهادته على القوى المتناقضة التى تنبثق من بين عواطف المشبوبة. والصوفى على وعى بأن ادراك "الآخر" يجب أن يتسنى من خلال المعرفة بالذات. وما أن تحدث هذه المعرفة، يستطيع الصوفى أن يثبت فى الحال "التفرد" الذى يذوب فيه من خلال تجربة "الطريق"، أو يكتشف أن الباطن والظاهر قد أصبحا الآن تحولاً شكلياً "للفرد". هذه المعرفة بالذات تتطلب سيطرة كاملة على القوى العاطفية. ولكى تحدد القوى ونوجها نحو تسام إيجابى، توصى التعاليم الصوفية كما سبق وأشرنا، بدراسة آثار الأنا الأعمق، أى بتحليل صوفى للنفس. ويتناول بحثنا، وإن كان جزئياً، فى الأساس هذا الجانب الشخصى من اكتشافات الآثار الصوفية.

٢- ثلاثية الروح فى الصوفية الايرانية:

البنية الأساسية لعلم نفس العمق الصوفى تتمثل فى ثلاثين الروح التى نماها بدقه صوفيو فارس عن طريق تجميع ملاحظات شتى عن نظام مبهم مستشفة من روح القرآن. هذه هى ثلاث حالات للروح، لنفس ثلاثية: النفس السفلى أو الحسية، النفس اللوامة، والنفس المظمنة. وسراد أحدهما على الأخرى يقرر النمط الوجودى للشخص، مستوى وعيه، ودرجة استقراره النفسى. وهكذا، وتوافقاً مع القرآن، يمكن تمييز الآتى: النفس الأمارة: (المنساقه وراء العاطفة والغريزة) وهى مصدر البواعث الجامحة، أو هى الشهوانية صعبة المراس التى تتغلب على العقل الذى يمثل معيار "الخير"، كما أنها تميل بالإنسان نحو "الشر"، أى نحو مجموعته من النوايا والاتجاهات والتصرفات الغير مقبولة أخلاقياً. وفى عديد من الآيات القرآنية يمكننا فهم الوظيفة الاندفاعية للنفس الأمارة على سبيل المثال:

"وما أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي إن ربي غفور رحيم". (يوسف ٥٣)

.. إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس .." (النجم ٢٣).

والروح الشهوانية كذلك تشير إلى الآنا البدائية في حالتها الخام التحليكية والانانية والغير وأعية بطبيعتها.
وطبقاً للحديث :

"نفسك الاماره هي عدوك الاكبر الكامن بداخلك" (٢٧).

وفي الاحاديث النبويه يشار إلى مقاومه القوى الغريزية رمزياً "بالجهاد الاكبر".

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لاصحابه "طوبى لهؤلاء الذين انتهبوا من جهادهم الأصلي ليكملوا جهادهم الاكبر".
فقليل ؛ يا رسول الله وما هذا الجهاد الاكبر؟
فاجاب صلى الله عليه وسلم "إنه جهاد النفس" (٢٨) (أى النفس الانانية).

وتؤكد الصوفيه أكثر من أى شيء آخر على ضرورة هذا الصراع الذى بدونه مستحيل ادراك الآنا الحقيقية، واتفاقاً مع هذه التعاليم الأوليه يعلن جلال الدين الرومى:

"بمجرد ما انتهيت من المعركة الخارجيه، شرعت فى خوض الأخرى الداخليه" (٢٩).

ويحذر مرة أخرى قائلاً:

"أيها الملوك، لقد فرغنا لتونا من عدونا الظاهر.
ولكن يبقى هنا واحد آخر، وهو الأخطر على الإطلاق". (٣٠)

تلك النفس الأمارة هى عدو الرومى المخيف. ويرمز إليها بتنين مخيف. والمرء فى الصوفية يصارع وحده فى سياق الحرب الخارجيه، ضد ظواهر عرضيه للشر. بينما يهاجم

(٢٧) حديث نبوى .

(٢٨) حديث نبوى.

(٢٩) Rumi، المتنوى.

(٣٠) المرجع السابق.

فى صراعه الداخل جذور الشر الكامنة فى أعماق النفس الإنسانية. وهكذا فإن الصوفية تتقبل الصراع بين بنى الانسان على أنه أحد مظاهر العداة المرتبطة بالطبيعة الانتدفاعية للنفس الامارة.

النفس اللوامة: هى النفس الناقدة التى تستنكر أفعال النفس الأمارة وتوبخ الانسان على خضوعه لها. وتمثل النفس اللوامة بالفعل النظام الأخلاقى، إنها ترجمة للقانون الإلهى الذى يجب أن يأخذه الانسان دائماً فى الاعتبار الذى يجب أن يماثله كل من القانون والنظام الانسانى. والنفس الحارسة أو اللوامة هى دائمة الحضور فى قلب وضمير المؤمن بشكل واضح. وخرق قانون النفس اللوامة ينبىء بانتكاسه وتردى إلى الوراء حيث الحالة الانتدفاعية واغراقاً بل وانكاراً تماماً للضمير الاخلاقى.

"ولا أقسم بالنفس اللوامة بل يريد الإنسان لينجر أمامه" (القيامة - ٢ و ٥). وقد عرف أحد أساتذة التفسير الايرانيين، القشعانى (فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر) عرف النفس اللوامة بأنها القلب الموهوب بذكاء عقلى، هذا القلب متجسد فى اناس ذكائهم خال من وصمة النزوات، يتوصل إلى المعرفة، والقوة والحكمة..." (٣١) ويصنف القشعانى هذه المجموعة إلى فئتين:

أناس ذوى عقل يميز بين ما هو حقيقى وما هو زائف، ويأتون بحجج عقلانية. وأناس، بعد أن ذهبوا إلى ما وراء المرحلة البدائية للتعقل البحث، ذوى قلوب ترى ما يعرفه أناس الفئة الأولى ببساطة (٣٢). والأنا الحارسة أو اللوامة التى تجسد ملكة التعقل والارادة وتدرك من خلال الذهاب لما بعد حالة الأنا السفلى. وهى قادرة مع هذا على الذهاب إلى أبعد من حالتها الراهنة.

النفس المطمئنة: (الروح أو الأنا المتزنة والهادئة) إنها حالة اليقين، حالة التجرد من الشعور بالأحزان والأزمات. هذا ينطوى ضمناً على ادراك المرحلة الأعلى أثناء النشوء الطرب لحياة الباطن. وتصبح الأنا المتزنة فى حالة فاعلة عندما تخضع النفس الامارة، تحت مراقبة شديدة من النفس اللوامة، لمبدأ العقل.

والنفس المطمئنة هى كذلك أعلى مرتبة فى التسلسل الهرمى لثلاثية النفس. وهذه الأنا تجسد العضو المرفف، القلب الروحانى المرادف للتعقل، وهى ملكة المعرفة بما هو سام. وهذا القلب مفتوح دوماً لتقبل الحقيقة الالهية.

(٣١) عبد البرزاق القشعانى La Lettre de Oashani adressée a Semnani اقتبسها بييرلورى Pierre Lory فى Les commentaires esoteriques du Coran, d'apres Abd ar- Razzaq باريس. ١٩٨٧، ص ١٥٧. (٣٢) مقتبس فى لورى المرجع السابق ص ١٥٨.

"بأيتها النفس المظمنة. أرجعى إلى ربك راضية مرضية" (الفجر - ٢٧ ، ٢٨)
يعرف "القشعاني" هذه النفس بأنها العضو الحساس للروح. "والشخص على هذا
المستوى يكون قد تعدى مرحلة تجلّي الصفات إلى مرحلة المشاهدة المباشرة". (٣٣)
وعند هذا المستوى من التسامى يصبح كل ما هو إلهي وإنساني مرآة للآخر، وهي حينئذ
قمة المواجهة حيث ينفذ كل منهما إلى الآخر ويتعكس كلاهما على الآخر (٣٤).
ويعرف نور علي شاه (القرن الثامن عشر) هذه النفس - الروح بأنها "النفس العالمية
المتروجة ملكا على الكون الجسدي". هذه النفس التي تقرر الروح، وهي "جوهر روحاني
مضى". والقلب المتواجد على حدود "الغيب" فيما وراء المحسوس يصبح مركز التسامى،
ومقعد النفس - الروح، ومن خلال فتحاته تبعث الروح بأشعتها (٣٥). ويرى نور علي شاه،
أن هذا القلب هو المرآة التي ينعكس عليها العالم (٣٦)، "وبحر النور الذي يسكن ويتجلّى
في أعماقه "وجه المعشوق" في الكون الصغير الذي هو "العرس الإلهي" (٣٧)، حيث أن
"ملك الجمال ليس لديه عرش آخر في مملكته سوى العشق" (٣٨). هذه النفس .. الروح
المفتوحة للانتهائى هي سدرة المنتهى للنشوء الانساني الذي ينبع من قانون الوحي الصوفي.
ومن ناحية أخرى يعاني الانسان من حزن عميق يجثم على قلبه إذا ما سيطرت الانا
التسلطية على فضائه الداخلي، وعليه ينشأ عجز الادراك أو النفس اللوامة، كما ينتج عن
ذلك استحالة تحقيق نوع من التوازن. ونطلق على هذا العمى الداخلي الاغتراب النفسي.

"أفلم يسبروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها،
فإنها لا تعى الأبصار، ولكن تعى القلوب التي في الصدور" (الحج - ٤٥)
"ذلك بأنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون". (المنافقون - ٣)

ومن الممكن أن يصل هذا الاغتراب الكتيب إلى أقصى مدى:

(٣٣) الكاشاني، اقتبسها لوري في المرجع السابق ص ١٥٨.

(٣٤) المرجع السابق ص ١٥٩.

³⁵ Michel De Miras, *La Méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien, Nûr Ali-Shâh*, p. 189.

(٣٦) المرجع السابق ص ١٩٣.

(٣٧) المرجع السابق ص ١٩٤.

(٣٨) المرجع السابق ص ١٩٥.

"وإذا قتلتم نفساً فادركتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون، فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيى الله الموتى يريكم آياته لعلكم تعقلون. ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة أو أشد قسوة وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء وإن منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون" (البقرة - ٧٢ - ٧٣ - ٧٤).

٣ - تحول وقاتل الأنا من خلال التجربة البصرية

ومن خلال ثلاثية النفس هذه التي تشكل الأساس الانساني للشخص يتم التفكير بعمق فى ضوء التراث الفارسى للرؤية والفضل فى هذا يرجع إلى علوم التفسير الصوفية. وفى تحركها من خلال هذا الثلاثى البنوي الأساسى تشهد التجربة الصوفية ادراك حالات أخرى للنفس، كما تشهد تطوير مستويات عليا للضمير الصافى. وعبر سلسلة من عمليات الانسجام ترتدى الحقائق النفسانية كحقائق روحية، ثوب الاجسام الرقيقة التي أصبحت مهياة لاستقبال الفكر التخيلى. هذه الانسجيمات التي نشهدها فى سياق الآثار الصوفية هى خلاقة فى حد ذاتها حيث أنها تجهز وتبرر التسامى التخيلى.

وقد لاحظنا سالفاً الانسجام القائم بين "الكون فى صورته المصغرة، والكون فى صورته الحقيقية، بين اعماق الباطن وبين الاشراق الصوفية، بين الجسد نفسه وبين صورته المخلخله الشفافة. وبالمثل يمكن أن نلاحظ ثمة علاقة انسجامية بين صور الأنا الاعمق. ويبلغ هذا الانسجام ذروته عند توحيد النفس مع "الآخر" الذى هو صورتها الصادقة. وهذه العملية تمهد للكشف التخيلى عن الحالات المعاشة.

وفى هذا الاطار سننظر إلى "تحليل النفس" عند المتصوف الفارسى "نجم كوبرا" (القرن الثالث عشر) وسينير هذا لنا الطريق بالنظر إلى النشوء الوجودى لصور الأنا والتماثل الذى تمثله. وهذه الظواهر تتمحور حول علاقة حاسمة هى تقديم نفسه على أنه الامام أو "مرشد فوق المحسوس" لجسده الذى هو صورة مصغرة للكون.

ثلاث صور للانا تشكل ثلاثية النفس، والنتيجة لادراك عميق، تبشر كل مرحلة دنيا بمولد طور جديد:

"النفس السفلى هى أنا الانسان العادى... وعندما ينفذ إليها أثر الذكر المستمر، تصبح كشمعة مصباح يتوهج وسط منزل مظلم مهجور. ثم ترقى النفس إلى مستوى "النفس الراضية"، فتتصور أن هذا البيت يعبث فيه الرجز وتعهد فيه وحوشه البرية. فتعمل على التخلص منها حتي يصبح

البيت مهيباً لاستقبال نور الذكر كملك متوج. وسيكون هذا الاستقبال هو
بشير تفتح النفس المطمئنة. (٣٩)

ومن خلال التركيب الرقيق للألوان وتحواراتها، يصف لنا نجم كوبرا خصائص ثلاثة أطوار
أو نماذج من الإنسان الذى نتحدث عنه كما يراه الصوفى. وهنا تتداخل ظاهرتان لتؤكدوا
على رؤية هذه الأطوار فى قائمتيهما فى الشكل وطابعهما المميز. وعندها تأخذ شكلاً دائرياً
كرمز للحركة الكونية، تعرف هذه الأطوار من خلال الألوان الملونة التى ترمز لها. هكذا
يراهم ويصفهم نجم كوبرا.

"اعلم أن النفس الدنيا تقدم بيته تسمح للكشف البصرى أن يدركها، إنها
دائرة كبرى حالكة السواد كأنها القار تظهر أمامك، ثم تختفى، ثم تعود
لتظهر فى شكل سحب سوداء. وبينما هى تصعد تدريجياً، ينكشف شيء
ما حول حوافها يشبه هلال قمر جديد يختلس النظر من بين السحب. وريداً
ريداً يكتمل هلال القمر. وعندما يصبح كامل الإدراك لنفسه لدرجة
تصنيف النفس، حينئذ يشرق من الجانب الأيمن للوجه فى هيئة شمس
حمر، ويشعر المرء أحياناً بحاراتها. وأحياناً ترى عبر الأذن، ومراراً أمام
الجبين أو فوق الرأس. وهذه النفس اللوامة هى العقل الذى يتحدث به
الفلاسفة.

والنفس المطمئنة تقدم هى الأخرى آية تجعل الكشف البصرى يتمكن من
التعرف عليها. أحياناً تشرق هذه النفس أمامك مشكلة مداراً يمثل مصدراً
عظيماً للعديد من الشمس المشرقة، فى إمكانك أن تراها فيما فوق
المحسوس كما لو كانت تتصل بدائرة وجهك، بمدار الضوء والقرص الشفاف،
كمرة أحكم صقلها. ويحدث أن هذه الدائرة تبدو كما لو كانت تولد شطر
وجهك، ويبدو وجهك كما لو كان يختفى. وجهك إذن هو النفس المطمئنة.
ومن ناحية أخرى ترى أحياناً الدائرة على بعد كما لو كانت بعيدة عنك
فيما وراء المحسوس. وهكذا فإن بينك وبين دائرة النفس المطمئنة بلايين
المراحل، فإذا ما اقتربت من إحداها، حاقت بك النار من كل صوب" (٤٠).

(٣٩) نجم الدين كوبرا، استشهد به كوربين فى كتابه الإنسان النوراني فى الصوفية الإيرانية 'L'
Homme de Lumiere dans Le Soufisme iranien، المرجع السابق ص ٧٨.
(٤٠) اقتبسها H. Corbin, L'Homme de lumiere السابق صفحات ٧٨ - ٧٩.

وزمان التاريخ الشخصى يصبح فضاء خيالياً. فضاء تتجم فيه أشكال الزمان مع أشكال نمت فى الفضاء. وليس هذا الفضاء بخيالى أو مجازى، إنه المسرح الخاص بعرض الأحداث الباطنية. والانتقال من حدث لآخر. يتطلب تصوراً لتكوين دائم ومتماثل فى طبيعته. وهذا بالضبط ما يصفه الرصد الباطنى لنجم كوبرا. وفى ترحاله الداخلى ما بين السماء والأرض، يخبرنا الصوفى كيف أن شمس الوعى المبهم تثير إلى أقصى مدى جوانب الباطن، وهو مكان الاحتواء المتبادل لمعرفة النفس وإدراك "الأخر".

"فى كل مرة يشرق منك نور، يشرق عليك نور، وكل مرة يتصاعد منك لهب يتساقط عليك آخر متصل به .. وعندما ينمو فيك جوهر النورانى، يصبح هذا الجوهر كلاً تقريباً من نظيره فى السماء. فهو أذن جوهر نور السماء الذى يتوق إليك، لأن نورك هو الذى يجذبه، ولأنه يشرق عليك أنت. هذا هو سر الرحلة الصوفية" (٤١)

وأخيراً يكشف لنا نجم كوبرا السر الحميم للتجربة الصوفية: التناوب بين الشخص الأول والثالث، وتعرض أحدهما بالآخر وهو ما يقر من خلال هذه العلاقة العميقة للتراث، بالحضور الحقيقى لأحدهما مع الآخر أو عن الآخر، وعود المثيل لمثيله.

"عندما تصبح دائرة المعيا نقية تماماً، ينبثق منها الضوء كما ينفجر الماء من ينبوع، حتى أن الصوفى ليدرك بإحساسه تدفق هذه الأنوار التى تشرق على وجهه. وهنالك وفى تلك اللحظة أمام عينيك يتجلى أمامك وجه نورانى آخر يشرق هو الآخر بالأنوار، بينما يرى وراء حجاب الشفاف شمس فى حالة نشطة من الغدو والرواح. هذا الوجه فى الحقيقة هو وجهك وتلك الشمس هى شمس الروح التى تروح جيشة وذهاها فى جسدك. حيثئذ يستولى على شخصك النقاء وتتأمل أمامك شخصاً من نور، هو أيضاً يشرق أنواراً. والصوفى يتمتع بهذا الإدراك الحسى لهذا الاشراف النورانى النابع من شخصه كله. وغالباً ما ينكشف الحجاب عن الحقيقة الكاملة للشخص، ويرى هذا يدرك بجسدك كله، كل شيء.

وتفتح البصيرة يبدأ بالعين، ثم الوجه، ثم بالقلب فكل الجسد. ويعرف هذا الشخص النورانى فى لغة الصوفية بمقدم الغيب، ويدعى أيضاً بشيخ الغيب (٤٢).

(٤١) اقتبست فى المرجع السابق ص ٨٤.

(٤٢) اقتبست فى المرجع السابق ص ٩٦.

وخلال هذه السلسلة المتتالية من الاحداث فى النظام الروحى، يصبح الصوفى هو نفسه مقدماً لنفسه.

ومن الواضح أن مثل هذا التركيب الاثرى للأنا يتخلص من أية معايير لأى تصور يقينى للانسان. والتحقق الصوفى الذى توازره الملكات القوية فى تخيل المحسوس وفى تشكيل الملكات النفسية الحسية، يؤدى إلى كل من الاستبطان المتعمق وإلى قمة الترقى للشخصية الانسانية. وهو يتبع الأنا منذ حالتها الأولية إلى حالتها الواعية، ويتبعها وهى فى قمة التمثيل البصرى ثم وهى فى تكاملها واكتمالها الوجودى.

والحماس الصوفى يفرس آثار النفس، ويحمل معه مسالة المحسوس وهو الحقيقة العادية، وينفذ خلف الواقع العادى إلى الحضور الخيالى الذى هو عالم المثل والأفكار، والذى يمثل مسرحاً لاحداث تقع فى أعماق النفس الانسانية. والآثار الصوفية تقود فى النهاية إلى العرفان. والوصول إلى هذه المعرفة يعين الصوفى على أن يكون السيد المحقق فى واحات الهدى وحالات العاطفة، لا أن يكون طوع فتنتهم.

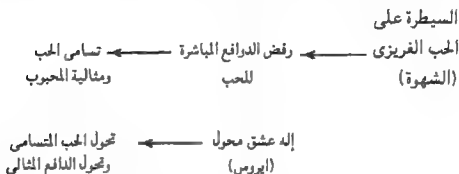
٤ - من تسامى الأنا - الجسد إلى تشكل العشق الجسدى:

يتخذ مصطلح "التسامى" فى سياق علم النفس الصوفى مضموناً خاصاً حيث أن مثالية الغرض وتغير موضوع العشق يحدث بطريقة روحانية. وعملية التسامى تقع بالفعل فى اطار ظاهرة التحول الشكلى التى تحول فى النهاية الرغبات الجسدية المتسامية إلى إله للعشق متجلى.

وفى هذا الخصوص فإن فكرة الأنا - الجسد تذيب المعايير القياسية التى من خلالها يعتقد أن هذه الفكرة، تحدها. والأنا الأولى هى آلية داخلية فى الانسان ولها الأولوية عن أى شكل من اشكال رعى الأنا. ومع عدم ثقته من وسائله وغاياته، تتبع الأنا سبيل تاريخه الشخصى ماراً بسلسلة من التغيرات كلها جوهرية وعرضية. فهو يقترب من الشكل القانونى للعشق، ويمتص أخيراً العشق المحول (إيروس). وخلال هذه التحولات، فإن العشق والمعشوق وطريقة العشق كل يضلل أى تفسير يتم عن طريق الغريزة. وفى خلال هذه التحولات الداخلية أيضاً، تتشابه ظاهرتان مهمتان هما : تجسيد النفس (أى تحويلها إلى جسد) وترويع الجسد (أى تحويله إلى روح) مثلما لاحظنا عند متصوفينا.

وبهذه الطريقة، فإن التغيرات التى تطرأ على الأنا - الجسد البدائية، ليست هى النتيجة البسيطة لآليات جسدية أو غريزية، وبالمثل فإن الجسد الحاض للتحويل لم يعد معاشاً كمادة مجسدة. وهو ينتهى إلى حياة داخلية مقدر لها تحويلات نفسية - حسية

وتسام للنفس. وطبقاً لمعطيات التجربة الصوفية نتوصل إلى الجدول الآتى:



وهكذا فإن التسامى فى تجربة العشق يمثل مرحلة هامة فى العملية الجوهرية للتحول. وثلاثية النفس كما يبنىء عنها التأمل فى الصوفية الايرانية تقود إلى الفكرة القائلة بأن الانسان لحظة ميلاده يكون لديه "أنا دنيا" تتصف بالتملكية والنزعه التدميرية. ومن هذه الحالة الأولية، تظهر وتتطور حالات أخرى للنفس أو "الانا"، مستفيدة من القوى المتوازنة والجوهرية لتنمية الوجود الواعى. وهذا النشوء النفسى المتطور يتجلى من خلال ظاهرة الرؤية التى تغطى المساحة العظمى من جغرافيا النفس. ويتضمن هذا عملية تسام موضوعية يتم فى سياقها إخضاع الطاقة الفطرية الكامنة فى الأنا الدنيا لتعدل فى غايتها وتغير فى موضوعها. وتشهد على ذلك التجربة الشخصية التى خاضها نجم كوبرا.

خاشانى ونور على شاه

وكما فى حالة المتصوفين الفارسيين، فإن التسامى والسيطرة على القوى الاندفاعية يؤدى إلى تدميرها. وكما يرى "عز الدين خاشانى" فإن "الثلاثة أنفس هم نفس واحدة بأسماء تختلف باختلاف مستواها". (٤٣)

كما أن "نور على شاه" (القرن الثامن عشر) يرى أن "النفس اللوامة" هى نفسها "النفس الاولى القائدة" التى وصلت إلى مرحلة التعنيف، ومن الآن فصاعداً أصبحت "خاضعة للتغيرات التى أحياناً ما تجلب المعاناة وأحياناً أخرى تؤدى إلى التمكين". (٤٤)

(٤٣) عز الدين محمود على خاشانى، مصباح الهداية ومفتاح الكفاية، طهران ١٣٢٥ ص ٩٤، أقتبس فقرات منه عند : Michel De Miras, La Mebhode Spirituaelle d'un maitre du

Soufisme iranien Nur' Ali. Shah, باريس، طبعة دوسيراك، ١٩٧٣، ص ١٨٣.

(٤٤) نور على شاه، جنة الوصال، طهران، ١٣٥٨، اقتبسها ميشيل درقيرا المرجع السابق ص ١٨٣.

والهدف الأول للصوفى بالفعل هو أن ينزع النفس الحيوانية عن نفسها، أن يحررها من جميع ضلالاتها ويجعل منها خادماً "عبداً". وفى النهاية تصل النفس المتعقلة (اللوامة) إلى مستوى عالمي (النفس المطمئنة) وتتوج "ملكة على مملكة الجسد". (٤٥)

علاء الدين السمناني: يتناول علاء الدين السمناني (القرنين الثالث عشر والرابع عشر) بطريقة تبعث على الإعجاب، تحول حالة الأنا الدنيا والتغير، أو بالأحرى الوصول إلى المثالية، لموضوع الرغبة. ولعلاء الدين تحارب كشفية شبيهة بتجارب نجم كوبرا.

وفى ملاحظته الصوفية، يكشف لنا السمناني اسرار فسيولوجية الجسد المخلخل والتي تتوافق مع فكرة الظاهرة المزدوجة للتسامي والتحول. وطبقاً لاثروبولوجيا السمناني فإن الانا - الجسد تمثل نقطة الحضيض فى دائرة الخلق. إنها الانحدار وانهايار الوعي. وتتألف تعاليم وتجارب الطريقة الصوفية من تشجيع الارتقاء الوجودى الذى يقود من هذا الحضيض إلى ذروة الوجود الواعى.

وفى هذا الارتقاء الذى ينشأ من الاعماق الكونية المصغرة ليرتقى إلى الابعاد الكونية الكبرى للوجود، تمر النفس الباطنة بسبع محطات أو درجات للارتقاء المتمثل فى سبع اجساد أو لطائف. وكل من هذه الدرجات أو الاجساد المخلخلة هى نواة للجسد اللطيف التالى. ولكل درجة من هذه الاجساد المخلخلة لون يمثلها يوحى بتحول فى الجسد المخلخل السابق وإدراك لجسد مخلخل نشط يليه. ويطلق السمناني اسم "الواقعة" على كل تحول يطرأ على الجسد المخلخل. وأخيراً فإن لكل من هذه الأعضاء المخلخلة رسوله؛ وفى اطار الكون المصغر هذا فإن كل جسد مخلخل يضطلع بدور ومكانة هذا الرسول.

وهكذا فإن الاثروبولوجيا السمنانية تقر بنا بقدر الامكان من اللحظات الرئيسية للتاريخ الداخلى.

١ - يرى الصوفى ظلاماً دامساً، "ضوء فى لون الدخان الاسود"، وتلك هى منطقة "القالب" الجسدى أو "جنين" الجسد المنقى الجديد. إنها "آدم الوجود".

٢ - ثم يرى الصوفى ضوءاً أزرق، وهو يرمز لمملكة النفس الحيوانية. إنها ساحة المعركة بين القوى العضوية، والرغبات والشهوات. إنها ساحة المحاكمة حيث تقف النفس فى المواجهة مع عداوات واغراءات النفس الأمارة، بالضبط كما واجه نوح عداوات قومه. "أنه نوح الوجود".

يقول السمناني "بينما تقضى رحلة التصوف من النفس الأمارة نحو النفس الاعلى

(٤٥) اقتبس من المصدر السابق ص ١٨٨.

المتزنة، "فإن السحب التي تملأ سماء الباطن تبدأ في التحلل، فيرى سماءً وقد ملأتها النجوم، والتجوم ذاتها تبدو وكأنها تصبو تجاهه، تؤثر عليه كما تشاء. حينئذ تتلاشى الاغراءات". (٤٦)

٣ - وفي المرحلة الثالثة، يخرج نوراً أحمر ويتجلى للتخيل البصري، إنه لون مؤثر وحميم يرمز لادراك جسد لطيف مهم، هو القلب الروحي. وهنا تولد الأنا الحقيقية أو الشخصية الحقيقية. "إنه إبراهيم الوجود" إنه خليل الله.

٤ - ثم ينبثق ضوء أبيض من العضو اللطيف الرابع، إنه السر، أو الادراك الاعلى. وهنا تنكشف حقائق عالم الغيبيات للادراك الخيالي للصوفي. إنها حالة الوعي الانتقالي التي يدخل فيها الصوفي، مثل موسى، في محادثات سرية "في المزامير السرية". وهذا العضو اللطيف هو "موسى الوجود".

٥ - نور أصفر يماثل العضو الخامس المرفف، هي الروح. هذه الروح تضطلع بمهمة تمثيل الالهوية، قائمة بدور "المبعوث الملكي الالهي". إنها "داود الوجود".

٦ - ظلام منير يرمز للعضو المرفف للمعرفة العينية. إنه المتأدي الذي يعلن عن هوية أو اسم الجوارح المرففة الأخرى. إنه "عيسى الوجود".

٧ - وأخيراً يشرق نور أخضر اللون من العضو المرفف السابع. إنه "المركز الالهي للوجود الانساني"، أنه متمثل في "محمد الوجود"، إنها اللطيفة الثائية التي بدأ جنينها في التشكل في المركز المرفف للقلب، حيث مقعد "إبراهيم الوجود". (٤٧)

وكذلك يعلمنا علم الأحساس السماني أن ثلاثية النفس كأساس ليست مع ذلك نهايته في حد ذاتها. فهي بالنسبة لصوفيينا تتكامل مع العملية الثنائية للتسامي والتحول، التي، بفعل الامكانيات الانسانية المتراكمة، تنشط أجساداً ولطائف جديدة. وفي الحياة الكونية المصفرة (للانسان) يبدأ كل شيء من الجسد، الجسد المغمم بدفعة هائلة من الحيوية النابعة من أعماقة اللاعضوية والتي تؤدي إلى تفتح حالة الوعي لديه، ثم تذهب إلى ما وراء هذه الحالة لتبلغ قمة السكينة والطمانية. هذا الجسد هو نفسه الذي تحول إلى روح كما أنه هو الجسد الحقيقي، هو المثال والصورة في صورته المحمولة.

وليست القوى الاندفاعية الأولية التي تحاصر الاتا - الجسد - هي وحدها الخاضعة لتحول جوهرى وتمثيل للمحسوس. بل تخضع معها أيضاً كل الملكات التخيلية والنفسية

(٤٦) علاء الدين السماني، تفسير (القرآن)، اقتبست فقرة منه في مؤلف كوين En Islam iranien، ص ١٧.

(٤٧) سماني، اقتبس في مؤلف En Islam iranien المصدر السابق، صفحات ٢٧٩ - ٢٨٠.

الحية. ومن هذا الحين فصاعداً تصبح القوى العاطفية قوى نفسية روحية، ويستحيل تخيل المحسوس هياماً صوفياً متجلياً، كما يتوارى التصور الايجابى أمام التصور التخيلي المثالى. ويتحول كل الجسد إلى جسم نفسى روحى ذى جوارح مرهفة، وتصبح الأنا الأولى أنا-أعلى ذات أبعاد كونية كبيرة.

ومع هذا فإنها ليست أزمة الجسد التى ينظر إليها فى احتقار، ولكن تحولها، كما أنها ليست تدمير شهواته، ولكن تساميتها. ويصبح الجسد الأولى فضاء جنينياً يتشكل فيه الجسد النفسى الذى يكتمل هو الآخر من خلال سلسلة من التحولات الروحية النفسية وينأى عن كونه مجرد جسد تخيلى بسيط ينغر بطريقة مرضية من الجسد الحقيقى. إنه الجسد ذو الجوارح المرهفة التى تحمل بين جنباتها الفؤاد النفسى (العقل)، الذى يمثل فى الصوفية الخيال الخصب الخلاق ومركز المعرفة الروحية (العرفان).

تحول العشق الالهى:

ينم حب الانسان "لاله العشق" عن التحول الجوهرى الذى انتابه. ويتجسد إله العشق فى ذلك الثالوث المؤلف من : عشق - عاشق - معشوق. وفى اللغة الصوفية يعرف هذا التحول فى الحب الانسانى بـ "العشق الالهى". وفى التصوف الذى هو "دين العشق" يتماثل كل شكل من أشكال الهوى مع العشق الالهى. ومن خلال هذه القدرة على التماثل، تفسح الموجودات البالية الطريق أمام المثل. "الله وحده موضوع الحب" ويعنى هذا أن فى الصوفية تنافر بين العشق والجمال. ويشكل العشق والجمال الالهى النموذج للحب والجمال الانسانى اللذان يستمدان من العشق والجمال الإلهى معناهما الحقيقى. وفى البداية يغفل الانسان المحب هذا النموذج الأسمى للعشق. ولكنه يتعلم تدريجياً أن السبيل لادراك هذا العشق هو الذهاب إلى ما وراء حدود الوعى المحسوس والرغبة الأولية (النفس)، وهو بذلك يتحرك خلال تحولات داخلية ومن خلالها يجد نفسه فى علاقة مباشرة مع الحب والجمال الأسمى.

والوجود الانسانى ذو طبيعة مزدوجة؛ فله وجهان عاطفيان، الوجه الطبيعى والوجه الروحى. ويرى ابن عربى أن "أكمل العاشقين هم الذين يحبون الله لذاته ولأنفسهم. وهذه القدرة تؤكد توحيد الطبيعة المزدوجة". (٤٨)

وفى تجربة العشق الصوفى الموحد، يظهر الخيال الخلاق القوى الذى هو خيال كشفى (يتجلى فيه الله للانسان) على أشده. هذا الخيال الكشفى هو الذى يقوم بتحويل

(٤٨) هنرى كوربين، الخيال الخلاق فى تصوف ابن عربى، L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, Paris, ١٩٥٨، ص ١١٨.

المحسوس (٤٩)، وهكذا يتجلى ما فوق المحسوس، فيغوص فى أعماق "القلب المحيط" حيث ملكة التجربة الكشفية، ويخرج أخيراً بالثال. وفى الوقت ذاته يحول هذا الخيال المحسوس ليأخذه إلى ما وراء حالات عالم الظاهر.

والخيال النشط يتضمن "جداً فى العشق"، حيث تحدث المواجهة بين العشق الروحي والعشق الدنس، ليتولد عنه فى النهاية عشقاً صوفياً إلهياً.
وذروة المثال فى العشق الإلهى هو فى تجليه فى أبهى مظاهر الجمال. وفى قلب هذا الخيال الكشفى يعرض هذا العشق .. الجمال على التجلى الباطنى.

روزبهان الشيرازى:

يصف لنا الصوفى الجليل العارف بالله روزبهان الشيرازى (القرن الثانى عشر) فى "يوميات ممارساته الروحية"، كيف يتجلى البهاء والعشق الإلهى ويتحول الجمال والحب الانسانى، واللذان يحدثان فى قمة مرحلة المراهقة، وهو الفترة التى تكون فيها شهوانية الانسان فى حالة عاصفة.

"وبدأت البحث عن السر فى داخلى، وجاء مزدهرًا لينغمس قلبي بحب الشهوات، وشعرت بفؤادى يذوب فى هذا الحب. وعشت فى هذا الوقت فى حين جامع ... ثم تفتحت فى داخلى وجدانات النشوات العابرة. وبدت لى كل المخلوقات ذات وجوه جميلة، وفيما هى كذلك فإذا بى يوحى لى إلى رغبة ما فى التراجع ولّى ترانيم حميمة". (٥٠)

هذه التجربة المراهقة كانت لتبقى حاسمة على مدى حياة المتصوف كلها. والعشق الصيبانى يلتن المتأمل المراهق السر، ثم بعد ذلك يقدمه إلى عالم الرؤيا، ومن هناك يرى "الملك" متجلياً فى كامل بهائه، فيتأمله فى أعماق ذاته التى هى الكون بأفائه الشاسعة والمتوحددة مع دنيا الخيال.

ويصف لنا روزبهان هذه النقطة فى جلاء فيقول :

... ثم رأيت الله فى أبهى صور بهائه، مشرقاً على من عالم الغيب.

(٤٩) انظر المصدر السابق ص ١١٨.

⁵⁰ Rûzbehân, *Le Jasmin des fidèles d'amour*, quoted in H. Corbin, *En Islam iranien*, t. III, p. 23.

لقينى فى حفاوة حلوة وقال لى : تقرب إلى فى ساحة العشق الصوفى.

وبقيت غارقاً من فرط حلاوة الرؤيا" (٥١)

هذا إذا ما رأيته فى دروب الغيب.

وكان هناك فى يده شىء ما ... فقال لى 'هاك هو فؤادك يفوق الكون كبراً'

فقلت : 'إلهى، أريد أن أراك كما أنت فى الأزل'.

ثم تجملت أنوار البهاء، ففتيت وسحقت". (٥٢)

والعشق الإلهى هو أيضاً عشق للجمال، الجمال الذى يفوق أى شكل آخر من أشكال الجمال. وعبر هذا التخيل المتمركز حول الذات الإلهية، يرى العشق الإلهى الجمال المحول والمتحول فى جوهره.

"ثم رأيت الله وتجملت لى أنوار وجهه المبهرة من خلال جماله وجلاله.

وبقيت غارقاً متأملاً هذا الجمال، حتى غلت روى وذهب رشدى وطار قلبى

من بين جوارى واحتوانى إدراكى الغيبى". (٥٣)

وفى هذه المرحلة من الادراك الأسمى والوجود الأسمى يتجلى تلوث "العشق العاشق والمعشوق". ويتوحد ملكى الباطن والظاهر ويتأمل كل منهما الآخر فى فصل لا ينتهى من الإعجاب والحب. هذا التناقض فى تجربة الاستيعاب هو تحرر من النفس الناعجة عن دفعة فيما وراء حدود ما هو جسدى، ونفسى جسى.

وفى كل مكان تدفع تجربة العشق المتصوف لأن يكتشف أسرار الوجود، ومن خلال العشق يصبح القلب بصرأ به يتأمل المتفرد ذاته. وأيضاً من خلال العشق يصبح الرشd نوراً يضىء مجال البصيرة. وهكذا فإن العشق يمثل كلاً من نقطة الانطلاق، فهو وسيلة وغاية تجربة الطريق.

٥ - الخاتمة

إن تجربة الطريق الصوفية تبلغ أوجها فى كل من ظاهرة التحرر الوجودى المزدوجة والتي لا يمكن فصلها، وفى المعرفة الروحية (العرفان)، وهى (توفير المعرفة).

⁵¹ Rûzbehân, *Le Jasmin des fidèles d'amour*, op. cit., p. 59.

(٥٢) اقتبس فى المصدر السابق ص ٦٠.

(٥٣) اقتبس فى المصدر السابق ص ٦٣.

ويقف التحرر الوجودي أو عودة التكامل كنظير لظاهرة "البديل" الذي يستعيد الاضطراب الذي يجعل الانسان غير عارف، ويحيله "أنا" معزولة تائهة في قارة الباطن. هذا البديل أو "الأنا" المنعزلة هو ما يصفها السهروردي "بالمنفى الغربى" (الغربة)، المدينة الشخصية لما تحت الوعي. وهكذا فإن الاغتراب الوجودي المرتبط بالاضطراب ينتهى بالتغلب على الغربة وهو ما يتضمن العودة إلى المدينة الشرقية حيث الوجود الواعى. ومع هذه العودة للذات تتجلى المعرفة الاشراقية، وهى معرفة تقديمية تكتسب فى حضور علاقة إشراقية مع كل شىء معروف، علاقة هى أولا وأخيراً جوهرية بالنسبة للوجود وللمعرفة.

هذه المعرفة المباشرة هى توفير للمعرفة. والفعل الاساسى لهذه المعرفة هو الايقاظ. إنها تذكر الصوفى بما كانت عليه هذه المعرفة الروحية قبل اللهاى طى النسيان، النسيان الذى ينتج عن انهيار الضمير الصافى. وهذا يفترض ذاكرة طوتها الأزمنة البعيدة فى السيرة الشخصية. أما بالنسبة لغايتها فإن هذه المعرفة هى تمهيد لإدراك الشكل الصحيح للذات ولتكامله مع المملكة الموحدة للوجود الواعى.

والمعرفة الصوفية قتل كلا من نقطة الانطلاق والوسيلة والهدف من غزو النفس. وكما يتصور من التجربة اليومية، فإن الأنا المنعزلة هى بالفعل الفاعل العارف، والذات كما يشهد فيما وراء الظواهر العادية، هى الفاعل المدرك. إنها الأنا الدائمة والاساسية "المثلة فى الغيب (الدليل الشخصى)". هذا وتبلغ المعرفة بالذات ذروتها فى عودة التوحيد بين "أنا" الظاهر وأنا الذات. هذا التكامل هو الذى يتوقف عليه إدراك الوجود الواعى.

وفى قلب التصور الباطنى يصبح الوعي مرآة ذات وجهين يتداخل فيها شكلى الأنا اللذان كانا من قبل غريبين عن بعضهما البعض. وتشهد تجربة التجلى فى الصوفية على هذا المنطق من الإدراك.

"أيها النور، قد جئت لك امرأة،
لترى فيها محياك،
وهكذا يمكن أن تذكرنى". (٥٤)

ومن هذه النقطة فصاعداً، يتكشف شخص الصوفى بكونه "ذاته" و "ذات أخرى"، هذا

⁵⁴ Rûmî, *Le Livre du dedans*, p. 237.

فى الإدراك الوجودى. ومثال الصوفية هو الوسيلة فى هذا العرفان. فى هذه التجربة الصوفية للتوحد يصبح الكمال الشخصى وتنأى الإدراك الأعلى له ما يبرره. وفى الصوفية يتلاشى كل تنافس بين الإيمان والفهم (مع كون الإيمان قهيداً للمعرفة)، كما يتلاشى بين ما دنس وما هو مقدس (يتحول العشق الإنسانى إلى عشق إلهى). ويتلاشى أيضاً بين الظاهر والباطن (... ونحن أقرب إليه من حبل الوريد). (٥٥) والآن يخفى التناقض بين البعيد والقريب، حيث يكون عالم الحضور نفسه هو حضور المتوحد (... فأينما تولوا فثم وجه الله). (٥٦) والشعر الصوفى نفسه يكشف غياب هذا التناقض، ويتأى الخيال النشط على كل ما هو حرفى أو صورى، إنه، بالأحرى، يوحدهما ويضمهما فى أنماط تخيلية تترجم أحداث ما وراء التاريخ الباطن. وهكذا تصبح الأحاسيس الشعرية الصوفية المنبثقة من التوحد الصوفى هى لغة العشق المتحول. ويعلن جلال الدين الرومى أن كل عرق من عروقى يحمل أثراً من آثار المحبوب، وفى كل جزء من أجزاء جسدى يتكلم المحبوب". (٥٧)

وهكذا فإن العالم وكل الموجودات تعاش على أنها تحول للمتفرد. ولاشئ فى الواقع يصبح له وجود بعيداً عن هذا المتفرد. ووسط هذا التوحد لا يستبعد السمو والترفع، وحينئذ ندرك غياب التناقض.

هذا التوحد هو كذلك خال من "الأحادية" التى تعتبر "كل الأشياء قابلة للانقصاص لتصبح وحدة واحدة" و "تختزل كل الأشياء سواء إلى مادة أو إلى روح". (٥٨) وبهذه الطريقة تنأى الطريق الصوفية بنفسها عن الطريق السلبيه التى تسلكها بعض أشكال التصوف. وفى وسط التخيل للواقع تنتج التحولات التى تؤدى إلى تكامل الوجود الراعى. إنه فى ذروة هذا التصوف المفرط النشاط ينمو الوعى الصوفى ويتبرأ مكانة أسى توصف بأنها الوعى الأسى. هذه الإدراكات الداخلية ليست هى بالنظام الخيالى ولا العقلانى البحث، فهى - هذه الإدراكات - تنتمى إلى مملكة ما فوق العقلانى نفسها أو حتى ما فوق المحسوس، وكلاهما ليسا بسابقين على التصور الخيالى. هذا التصور هو خلو من أى قيد مسبق ومن أى معايير عقلانية من شأنها تعريفه بأنه

(٥٥) القرآن سورة ق آية ١٥.

(٥٦) القرآن سورة البقرة، آية ١١٥.

(٥٧) ابن الرومى، رباعيات ص ١١٧.

(٥٨) قاموس أندريه لالاند André Lalande للمصطلحات الفنية والنقدية للفلسفة، باريس، P. U.

F. ١٩٧٦، (الطبعة الثانية عشرة)، ص ١٤٨.

مسلمة أو مقولة أولية.. ويدون الالتفاف حول الطريق المحسوس، يشرق هذا التصور في شكل ثورة داخلية عارمة، فتغطي مملكة جغرافيا النفس بأكملها وتتبع أحداث الحياة الحميمة منذ نشوئها الوجودي واكتمالها وحتى ذروة التمثيل الكشفي.

وهكذا فإن التخيل الصوفي هو تصور لكلية الاشياء في حالتها الأولى. إنه المكان الذي تبدأ فيه المعرفة بما يفوق الوصف تأخذ شكلها. وهكذا يستفيد التصور التخلي من التلقى أكثر مما يستفيد من التصور الايجابي. والآخر يقع أسيراً لحدود الزمن التوقيتي، والفضاء الكمي ويسمح لنا فقط بتصور جزئي للأشياء.

BIBLIOGRAPHY

- Koran*, translation and notes by D. Masson, Paris, Gallimard, "Folio", 1967.
- CORBIN, HENRY, *Corps spirituel et Terre céleste - De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, Buchet-Chastel, 1979 (2nd edition).
- *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques* (4 vols.), Paris, Gallimard, "Idées", 1971.
- *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris, Flammarion, 1958.
- *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, Édition Présence, 1984 (2nd ed.).
- DE MIRAS, MICHEL, *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien—Nûr Ali-Shâh*, Paris, Les éditions du Sirac, 1973.
- FAYZ-E-KASHÂNÎ, MOHSEN, *Kalimât-e-maknûna* (Secret Remarks), chap. XXXI, Teheran, 1938, passage trans. in H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*.
- FORÛZÂN-FAR, BÂDÎ AL ZAMÂN, *Ahâdith-e-Mathnawî* (Traditions quoted in the *Mathnawî*, cf. below, Rûmî), Teheran, 1334 h. sh. (1954).
- JÂMI, ABDORRAHMÂN, *Lavâyeḥ* (Springs of Light), trans. from the Persian by Yann Richard, Paris, Les Deux Océans, 1982.
- KÂSHÂNÎ, IZZODIN MAHMUD 'ALÎ, *Misbâḥ al-Hidâyat wa Miftâḥ al-Kifâiyat*, Teheran, 1325 h.sh. (1946), passage translated and quoted in M. De Miras, *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien*.
- LALANDE, ANDRÉ, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1976 (12th ed.).
- LINGS, MARTIN, *Qu'est-ce que le soufisme*, trans. from English by R. Du Pasquier, Paris, Éditions du Seuil, 1977.
- MEYEROVITCH, EVA DE VITRAY, *Rûmî et le soufisme*, Paris, Éditions du Seuil, coll. Maîtres spirituels, 1977.
- *Anthologie du soufisme*, Paris, Éd. Sindbad, 1978.
- MOTAHARI, MORTEZÂ, *De l'Homme Parfait*, Teheran (no date).
- NAJMI OD-DIN KOBRA, *Fawâ'ih al-Jamâl wa-Fawâ'id al-Jalâl*, Wiesbaden, 1957; passage trans. and quoted in H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*.
- NASR, S.H., *Essais sur le soufisme*, trans. from English by J. Herbert, Paris, Albin Michel, 1980.
- NOR 'ALÎ-SHÂH, *Jannât al-Wisâl*, Teheran, 1348 h.sh. (1970), passage translated from the Persian and quoted in M. De Miras, *La méthode spirituelle d'un maître du soufisme iranien*.

- QĀSHĀNĪ, 'ABD AR-RAZZĀQ AL-, "La lettre de Qāshānī adressée à Semnānī", quoted in Pierre Lory, *Les Commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzāq al Qāshānī*, Paris, Les Deux Océans, 1980.
- RŪMĪ, DJALĀL-OD-DĪN, *Fihl mā Fihl* (The Book of the Within), Teheran, Éd. Amir Kabir, 1985 (6th ed.), French translation by Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Éd. Sindbad, 1982.
- *Mathnawī* (mystic poem of around 45,000 verses, divided into six books), Teheran, Amir Kabir, 1974.
- *Roubā'iyāt* (Quatrains), translated from the Persian by Assef Hâlet Tchelebi, Paris, A. Maisonneuve, 1978.
- RŪZBEHĀN, BĀQLĪ SHIRĀZĪ, *Le Jasmin des fidèles d'amour*, quoted in H. Corbin, *En Islam iranien*, t. III.
- SEMNĀNĪ, ALĀODDŌWLEH, *Tafsīr* (commentary on the structure of the esoteric Seven Senses of the Koran), manuscript in the Ferdowsī National Library of Teheran, passage quoted in H. Corbin, *En Islam iranien*, t. III.
- SHABESTĀRĪ, MAHMŪD, *Golshan-e-Rāz* (The Rose Garden of Mystery), Teheran (no date).
- SHAYEGAN, DARYUSH, *Hindouisme et Soufisme*, Paris, La Différence, 1979.
- SOHRAWARDĪ, SHĪHĀBODDĪN YAHYĀ, *L'Archange empourpré*, translated from the Persian by H. Corbin, Paris, Fayard, 1976.
- "Le Récit de l'Exil occidental", passage translated in H. Corbin, *En Islam iranien*, t. II.

الإنسان النوراني أو الانسان الكامل *

بقلم : أنيمارى شيميل Annemarie Schimmel

"ماهى حقيقة الإنسان؟ إنه عبارة عن ريشة أخذت من
جناح أحد الملائكة، وريطت بذيل حمام، عسى
أن يتحول هذا الحمام إلى ملاك"

هكذا كتب أعظم شعراء الصوفية المسلمين، من الذين دونوا تراثهم بالفارسية، ألا وهو
جلال الدين الرومى (٢٠٧ م - ١٢٧٣م)، وذلك ضمن أحاديثه التى حوّاها كتابه "فيه
مافيه" وأشار فيها إلى ما يكتنف وجود الإنسان من غموض وخفاء: من حيث أنه مزود
بقدرات وكفاءات تمكنه من الوصول إلى مرتبة هى أعلى من مرتبة الملائكة (والذين جبلهم
الله تعالى على الخير المحض ولم يعطهم حرية الإرادة). ولن يقدر الإنسان على بلوغ تلك
المرتبة العالية إلا إذا تعهد ماوّهه الله إياه من ملكة الرشد والعقل، وملكة الحب لطاعة
الله، إلا إذا تعهد هذه الملكات بالرعاية حتى أوصلها إلى أقصى كمالاتها. بيد أن هذا
الإنسان نفسه يمكن أن يتدنّى ويسفل إلى حضيض دون مستوى اليهائم، وذلك إذا أهمل
العناية بقواه الروحية، وسقط ضحية الملذات الحسية والمعاصى، بسبب إساءته الانتفاع
بمواهبه العقلية والروحية.

وتبدو هذه الصورة التى رسمها جلال الدين الرومى للإنسان بما نعهده فى الرومى
وكتابات من أخيلة شعرية رائعة، تبدو هذه الصورة بصفة أجمالية، تعبيراً دقيقاً عن
التصور الشائع عند المسلمين لحقيقة الإنسان، حيث يعترفون بأن الإنسان الذى أعطاه الله

المترجم: عبد الرحمن محمد رضا الرافعى

الأمانة، ففرط فيها وكان بذلك "ظلوماً جهولاً". هذا الانسان قابل لكل من السمو والارتفاع والعظمة، كما أنه قابل للتأثر بدواعي المعصية ضعيف أمام الاغراء.

ولقد شاع في أوساط المفكرين الأوروبيين نوع من الحيرة والتساؤل عن حقيقة "الانسان" في التراث الاسلامي، ولم يصل أحد منهم - إلا نادراً - إلى الفهم الشامل للتعبيرين اللذين يوحيان في مظهرهما بالتناقض، واللذين يصفان الانسان مرة بأنه "عبد" ومرة بأنه "الانسان الكامل". أما التعبير الأول، والذي يقول إن الانسان "عبد" فهو يوحى بمعنى العبد المسترق^(١)، ولعل من يقرأ القرآن يجد الخطاب الإلهي للانسان موجهاً إليه باعتباره (عبداً لله) مهمته الأولى والكبرى هي الطاعة المطلقة لله تعالى باعتباره - سبحانه - السيد الواحد الأحد للانسان، والذي ليس للانسان سيد سواه، والذي أقر له الانسان بالربوبية منذ الأزل^(٢). وأما التعبير الثاني والذي يتحدث عن "الانسان الكامل" فهو تعبير شاع في أوساط الصوفية، خاصة أتباع ابن عربي، حيث يرون أن الانسان لا يبلغ كماله الروحي إلا من خلال سلسلة متصلة من المجاهدات التي تكشف له وجوه الحقائق، حتى يصل في خاتمة المطاف إلى أن يعلم أن دوره في هذا الكون هو أن يكون المجلى (أو المرأة الصغرى) التي تتجلى فيها الأسماء والصفات الالهية، وحينئذ يعيش كما لو كان في عالم خارج نطاق الخير والشر.

ولعلنا نتساءل (كغربيين): هل يوجد في هذه الصورة التي يصورها المسلمون للانسان، هل يوجد فيها مجال - أو مكان - للمفهوم الغربي عن الانسان - البشر، وأين يوجد هذا المجال؟ وهل يستطيع المرء - من أهل الغرب - أن يجد في تراث الفكر الاسلامي تدخلاً انسانياً - بشرياً لتفسير الكون والحياة؟.

يبدو لي أنه أصبح بالامكان تصحيح خطأ شائع يسود الفكر الغربي ويتهم المسلمين بأن

(١) يرجع الربط بين كلمة "عبد" وكلمة "مسترق" عند الغربيين إلى ضعف تفهيم لروح اللغة العربية وقلة استيعابهم لأساليب هذه اللغة في إطلاق الأسماء على مسمياتها وفي هذه النقطة بالذات، نلفت النظر إلى أن المعنى الملحوظ في التعبير الغربي بكلمة "العبد" هو معنى "الشخص المهيأ والمعد للعمل" وهذا المعنى هو نفسه الملحوظ في كلمة (طريق معبد) أي مهيأ ومعد للوظيفة المنوطة به. لذلك فإن وصف الانسان - عند المسلمين - بأنه (عبد لله) معناه أن الانسان مهيأ ومزود بالكفاءات التي تمكنه من أداء التكليف المنوطة به في تعمير الارض وإثراء الحياة. وبالتالي لا يكون في وصف الانسان بأنه (عبد لله) لا يكون فيه أي مبرر لتصور أنه مناقض لتعبير (الانسان الكامل) بل الأحرى أن يكون هذان التعبيران متلاقين ومتوافقين، وذلك من حيث أن الانسان الذي (عبد الله) بأن هياً وأعدّه وزوده بالكفاءات التي تمكنه من أداء تكاليف الله له، هذا الانسان إنما يصير (انساناً كاملاً) إذا أحسن استثمار هذه الكفاءات في انجاز هذه التكاليف على الوجه المطلوب منه.

(*) انظر الإشارة إلى هذا المعنى، فيما تتضمنه الآية رقم ١٧١ من سورة الأعراف، والتي تذكر أن الله تعالى أخذ من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ربوبيته، فشهدوا بها وأقروا واعترفوا. (المرجىء)

تراثهم الفكري خلا من هذا المدخل الاتسائي - البشرى فى فهم الكون والحياة. ذلك أن فقهاء الاسلام وإلى عصرنا الحديث (والذى يمثلهم فيه المفكر الاسلامى محمد إقبال (١٨٧٧ - ١٩٣٨) (فيلسوف الهند المسلمة وشاعرها الكبير) قد حددوا بوضوح شديد دور الانسان فى هذا العالم (ولم يغفلوه كما يزعم الغربيون).

ففى خلال تاريخ المسلمين عبر القرون تناول فقهاؤهم وعلماء التوحيد فيهم قضية دور الانسان، وحددوا له مهامه وواجباته، التى يتعين عليه الالتزام بها (والانسان - فى لغة العرب - يعنى الرجل والمرأة بصرف النظر عن الجنس) وقد ناقش هؤلاء العلماء والفقهاء تلك الواجبات ليس فقط فى مجال تشريعات الأحوال الشخصية (التي تتعلق بالزواج وإقامة الأسرة وحضانة الصغار وتنشئتهم ... إلخ) ولكن فى مجال الفلسفة السياسية كذلك، بل كان تناولهم لواجبات الانسان فى المجال السياسى تناولاً أكثر تشعباً وتفصيلاً، حيث ناقشوا واجبات الإمام ودوره فى الأمة، وعالجوا مسألة مدى مشروعية انفراد الإمام بالسلطة بحيث يكون بعيداً عن المساءة. وقد وضع الفقهاء فى هذا المجال خلاصة أفكارهم فى رسائل موجهة إلى الحكام سواء أكانوا ولاية أم أمراء أم خلفاء، بينوا لهم فيها أحكام الشريعة التى تنظم تسيارتهم وتحدد مسئولياتهم. وفى أيامنا هذه لا يزال مفكر الاسلام يتناولون - على نطاق واسع - قضية الانسان ودوره السياسى والاجتماعى، وإسهامه فى تكوين (الدولة) والمحافظة عليها.

وعلى أية حال، فسوف نركز هنا بصفة رئيسية على تعريف مهمة الانسان وتبعيته كما يراها الصوفية الذين أخذوا فى الانتشار والنماء فى المجتمع الاسلامى من أوائل القرن الثامن الميلادى (أى أواخر القرن الثانى الهجرى). ومن واقع تشريحهم وتشبيهم بلغة القرآن الكريم وبيانه، ومن واقع اجتهادهم وانهماكهم فى أداء الشعائر الدينية سواء الفرائض أم النوافل، من واقع هذه المعاشات قدم لنا هؤلاء الصوفية سيكولوجيا رفيعة المستوى لقضية الانسان، كما عرضوا مشاربهم ومذاهباتهم التى تحدثوا فيها عن الأحوال، والمقامات، والتى رأوا أنها تبلغ ذروة كمالها فى الوصول إلى (الحب) و (العرفان) - وهو عرفان ناجم عن العطاء الإلهى، وليس عرفانا عقليا فى محتواه ومضمونه، وهو بذلك أقرب ما يكون إلى مفهوم "الغنوصية" بمعناها التقليدى الذى يشير إلى الادراك عبر الروح، وليس عبر العقل. وقد تسربت إلى هذه التيارات الصوفية الأولى فى تاريخ المسلمين، تسربت إليها، وفى بطنها وتؤدة، عناصر متعددة من الأفكار التى كانت سائدة فى العهود السابقة على ظهور الاسلام، مثل الغنوصية، والأفلاطونية الحديثة، والزرادشتية، والمانوية، والنصرانية. واشتركت بعض مفاهيم هذه التيارات والأفكار والعقائد، فى تشكيل المفاهيم والخبرات الصوفية بقدر ما كان ممكناً من التوفيق بينها وبين مبادئ الاسلام وأحكامه حسب فهم الصوفية لهذه المبادئ والأحكام، والتى كانت تتركز

حول جوهر أساسى لب الاسلام وروحه، ألا وهو الجهر والاعلان بعقيدة التوحيد، والتي تتمثل فى شهادة (أن لا إله إلا الله). وعند الصوفية، تعنى هذه العقيدة أنه لا توجد قوة حقيقية فى الوجود إلا قوة الله الخلاق الرزاق الحكيم العدل، وبالتالي فإنه لا وجود على وجه الحقيقة - إلا لله تعالى : فهو وحده الذى له الحق فى أن يقول "أنا". وأمام هذا الجناح الإلهى لله الواحد الأحد، لا يملك أحد "من خلقه الذين لا حول لهم ولا قوة، لا يملك أحد منهم إرادة حرة مستقلة، لأنه يعلم أنه (العبد) الذى يعرف أنه مائل فى حضرة (السيد) المطلق السيادة، وأنه - أى العبد - يشعر أن ذنوب ومعاصيه جعلته غير جدير بشرف المشول فى هذه الحضرة الإلهية، ومع ذلك يعلم هذا العبد أن نعمة الله السابغة التى لا تحصى، كفيلة باستنقاذه من ذلك الدرك الذى هبط إليه بسبب ذنوبه، وأن الله إذا شاء غفر له وعفا عنه. وفى مقابل هذا الاتجاه عند بعض الصوفية، نجد اتجاهاً آخر عند صوفية آخرين يؤكد على أهمية صلة الحب التى تصل العبد بربه، وذلك كما يظهر فى قول الصوفى ذى النون المصرى (مات ٨٥٩ م) فى مناجاة شهيرة له، حيث يقول : "إلهى، إننى أدعوك وأنا فى الجلوة مع الناس كما يدعوك العبيد، وأدعوك وأنا فى خلوتى بعيداً عن الناس كما يدعوك المحبون". وقد كان حب الله، والتقرب إليه، والفناء فى حضرته القدسية، كانت هذه الأمور هى محور اهتمامات الصوفية ومكابداتهم ومحاوراتهم، والذى ضحى بعضهم بحياته ثمناً لتجرئته بالانصاح عن هذه المكابدات. وقد صاغ هؤلاء الصوفية مواجيدهم وجذباتهم فى قالب من الشعر، أو حاولوا التعبير عنها بأساليب شديدة الغموض والتعقيد.

وقد تفاوتت تصوراتهم لدور الانسان حسب مراكزهم الأدبية فى الأمة. وقد جمعوا فى وصفهم للانسان بين صفات شتى : فهو فى حد ذاته معوز محروم لا يملك شيئاً (على سبيل الاستحقاق) وهو فقير محتاج إلى فضل الله ونعمته، ولكنه مع ذلك وفى نفس الوقت، قد خصه الله بخصائص ليست فى غيره، وممكنه من أن يعايش خبرات ويعمل أشياء لا يمكن لمخلوق غيره أن يعايشها أو يعملها. وهذه النظرة المزدوجة للانسان كانت هى النظرة الشائعة عند كثير من الصوفية، ولكنها أكدت على أن من أهم واجبات الشيخ المربى أن يعلم تلميذه (أو مریده) كيف يتغلب على وجوه الضعف الكامنة فيه، وكيف يقترب من عالم الروح عن طريق سلوك عملى (من العبادة وتطهير النفس وتقويها) فى سلسلة طويلة متصلة من المشقة والعناء والجهاد للنفس. وقد استمر الصوفية فى عنايتهم بهذا التدريب الروحى عبر القرون، ولا يزالون على تلك العناية والاهتمام به إلى أيامنا هذه.

والآن هلم بنا نرجع إلى الأساس الأول والرئيسى لكل فكرة نشأت وتطورت لدى علماء المسلمين ومفكرهم، ذاك هو القرآن الكريم، وذلك حتى يمكننا أن نعرف إلي أى مدى طرحت قضية "الانسان" فى هذا الكتاب الإلهى المقدس.

تكشف لنا معطيات القرآن أن الانسان فى خلقته الأولى خير بطبعه وليس شريراً بسبب

الخطيئة الأولى، كما هو الحال عند اليهود والنصارى. لذلك فإن الانسان - فى القرآن - ليس فى حاجة إلى ذلك النوع من الخلاص والفداء والذي يشكل لب العقيدة النصرانية ومحورها ومركز اهتمامها. ذلك أن الانسان - فى القرآن - مولود على الفطرة التى فطره الله عليها (بالتوحيد لله والايان به ربا وإلها) ولا يصرفه عن هذه الفطرة إلا أبواه اللذان يهودانه أو ينصرانه، أو ينشئانه على أية عقيدة كانت، ولكنه فى بداية خلقه الأول مخلوق نقى طاهر لم تلوثه أية خطيئة أو معصية. ولأنك أن القرآن وصف الانسان - كذلك - بصفات أخرى، فالانسان خلق ضعيفا، كما أنه محب للجدال، وكذلك هو ظلم جهول، بالاضافة إلى أنه عجول. وثمة تورية بارعة منسوبة إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) تقول : (إنما سعى الانسان من النسيان) وذلك يعنى كما لو أن كلمة "الانسان" وكلمة "النسيان" يرجعان إلى أصل لغوى واحد. لذلك كان الغالب على الانسان دائما صفة الغفلة والنسيان لواجبه المتصل فى شكر الله على نعمه وفضله ومع ذلك، فإن الله تعالى يذكر عباده بأنه لم يخلقهم عبثا، ويحثهم بصفة مستمرة على طاعته والالتزام بأحكامه، حتى لا يففلوا عنها.

ولكن من الأمور التى تسبب الغموض فى قضية الانسان، ذلك التأكيد على مسألة (القدر الغالب) والذي يحكم مصير الانسان. وهو ما نجده واضحا فيما هو منسرب إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم) من أحاديث، منها ما يعنى أن (السعيد سعيد فى بطن أمه) (*) وذلك بمفهوم أن السعيد هو الذى سبق له القضا مبأنه من أهل الجنة، وأن الشقى - كذلك - شقى وهو فى بطن أمه، بمفهوم أن الشقى هو الذى سبق له القضاء بأنه من أهل النار. وثمة حديث آخر يشير إلى أنه "جف القلم" بمعنى أن "قلم المشيئة الالهية" الذى يكتب مصائر الخلق وماميثولون إليه من نهايات، قد توقف عن الكتابة، فلا يمكن تغيير شىء مما كتبه.

ولا تعنى هذه الاشارات أن القرآن يسلب الانسان حريته، بل ثمة ما يقابلها من تأكيدات صريحة تقر للانسان بالحرية كما تجعله مناطا للمسئولية، وقد بلغت هذه التأكيدات الصريحة غايتها فى التعبير القرآنى بأن من يعمل مثقال ذرة خيرا يره، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره.

(*) مع أن مشكلة (القضاء والقدر) ومدى كون الانسان مسيرا أو مخيرا، مع أن هذه المشكلة موجودة فى الأفكار والعقائد السابقة على الاسلام، إلا أن الاسلام قد حسمها بما ينهى تلك (الجبرية) عند من يظنون أن الانسان مسلوب الارادة تماما، كما نفى الاسلام - كذلك - المزايم المقابلة عند من يظنون أن الانسان قادر على كل شىء، وليس مقبدا بأى شىء... وأثبت الاسلام للانسان قدرا من الحرية والمشيئة، ولكنه فى نطاق المشيئة الالهية العليا. أما النصوص التى تتحدث عن علم الله السابق بمصائر الخلق، فإنها تكشف عن كمال علم الله، ولا تعنى سلب الحرية عن الانسان. (الترجم)

ويبدو لى أنه بإمكاننا أن نفهم مضمون فكرة القضاء والقدر، إذا استعنا بما قدمه لنا (تور أندريا Tor Andrea) من رؤية ثابتة وبصيرة صائبة لهذه القضية. وذلك أنه يرى أن مفهوم القضاء والقدر يخالف مفهوم الجبرية والحتمية من حيث أن إيمان المسلم بالمشيئة الإلهية العليا (والمتمثلة فى قضاء الله وقدره) هذا الإيمان بطلاقة المشيئة الإلهية، هو التعبير الأصديق عن توكل المسلم على ربه سبحانه، باعتبار أن التوكل يشكل قيمة إيمانية مطلقة، كما يذهب إلى ذلك الصوفية. وعلى ذلك فالإيمان بالقضاء والقدر إنما يعنى الإقرار بأن كل أعمال الانسان ونزعاته إنما تدور فى نطاق المشيئة العليا لله الواحد الأحد الحكيم القدير.

وهذه المفاهيم تعنى ضمناً أنه لا يوجد فى الكون شىء علمانى مقطوع الصلة عن الله تعالى - ذلك لأن هذا العالم لما كان يمثل الأساس الذى تبنى عليه الدار الآخرة، فإنه يكتسب شيئاً من القداسة الدينية، وذلك بفضل كونه المجال الحسى الذى يمكن للقيم الروحية أن تتحقق فيه ومن خلاله. ولهذا السبب تجد الغالب على المسلمين بصفة عامة أنهم لا يغالون فى التشفيف ونبد الدنيا، ولا يغالون فى إماتة البدن وحرمانه من حقوقه، ذلك لأن هذا البدن يعين صاحبه على أداء ما أمره الله به من طاعات. ويتجلى شعور المسلم بأنه لا وجود لشىء فى الدنيا إلا وهو ذو صلة بالله تعالى، يتجلى هذا الشعور باعتباره الأساس الذى يركز عليه الفكر الإسلامى بأكمله، كما يسود هذا الفهم أفكار المسلم المتصلة بالأمور المادية غير التعبدية ولاغريبة فى ذلك، أليس كل شىء فى الكون يسبح بحمد الله، كما ذكر القرآن بذلك صراحة؟ وأليس كل ورقة من ورق الأشجار، وكل حجر من الأحجار، يحمل فى ثناياه الشواهد الدالة على إرادة الله تعالى وقدرته، أو قل إن شئت، إن كل شىء يستمد وجوده من النور الإلهى الذى أخرجه من ظلمة العدم، وذلك حسب تعبير الصوفية وتفسيرهم لقضية الوجود؟ لذلك فإن على المسلم حتى وهو يمارس العمل الذى يبدو فى ظاهره دنيوياً محضاً، عليه أن يمارسه وهو مستحضر فى ذهنه أن الله تعالى حاضر وناظر إليه، وأن أى عمل يعمل المسلم إنما يعمل به وهو على مرأى من الله ومسمع. وتشكل هذه العقيدة الأساس فى تقسيم المقامات الثلاثة: للإسلام، والإيمان، والاحسان (باعتبارها المقامات التى يترقى فيها المسلم فى معاملته لله تعالى) وما يعنيه الاحسان من أن "تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك". إنه ذلك الاحساس والشعور بالحضور الدائم لله تعالى، والذى عبر عنه بأسلوب وشيق هوجوثون هوثمانستال Hugo Von Hofmannsthal فى مقدمته التى كتبها للترجمة الألمانية لكتاب (ألف ليلة وليلة) والتى أعدها إنوليتمان Enno Littman، وهو كتاب تفتزج فى قصصه الأحداث ذات الطابع الدينى بالأحداث ذات الطابع الدنيوى، وتتشابك فى نسج متآلف على نحو يثير دهشة القارئ الغربى.

إن شعور المسلم وأحاساسه بالحضور الدائم لله تعالى، يسير جنباً إلى جنب مع إيمانه بأنه سبحانه يحكم ويهيمن على أعمال البشر، فيمكن الإنسان من أداء ما يباشره من عمل، ويتقبله منه، والأهم من ذلك أن الله تعالى يعلم ما هو الأصلح لمخلوقاته في كل لحظة. ولا يعنى هذا أن على الإنسان أن يقف سلبياً مكتوف اليدين في تصريف أموره، بل عليه أن يسعى جاهداً لتحقيق رقيه الروحي لأن الله تعالى يأمره بذلك، ويعبر بعض فقهاء المسلمين في عصورهم الوسيطة عن ضرورة أعمال الارادة بقولهم: (إذا أصابك القضاء بسهم البلاء، فحصن نفسك بدرع الدعاء) وذلك لأنه ليس محظوراً على المرء أن يحمي نفسه من النوازل والاختطار.

وإن أفعال الله تعالى لا تقع على ما هو خيال غير محسوس، بل تقع على الإنسان وهو كائن وبه الله العقل والفهم، كما أقدره على استيعاب المغزى من أحكام الله وأفعاله سبحانه (وذلك مع أن الإنسان يكون في غالب الأحوال عاجزاً عن إدراك حكمة الله إدراكاً مباشراً) وفي الإشارة إلى هذا المعنى يقول مولانا جلال الدين الرومي "إنك حين تضرب البساط لتتنفض عنه التراب، لا يقال لك إنك "تعاقب" البساط، ولكنك إذا ضربت ابنتك الحبيب إلى قلبك تهتفي تقويمه فإنك تسمى ذلك العمل عقاباً" وذلك لأن البساط لا يملك فهماً، ولا يقدر على الاستجابة والتصرف. أما إذا كان الأمر يتعلق بأفعال الله تعالى واستجابات الخلق، فإنه لن تفهم الحكمة في هذا المجال إلا إذا تذكرنا أن الله "نفخ في آدم من روحه" حين خلقه من طين. ولولا هذه النفخة الروحية الالهية (التي يسميها بعض الصوفية بالبارقة أو الاشارة الالهية) لولاها لما استطاع الإنسان أن يتعرف على أفعال الله، لأنه لايد من وجود نسبة ما بين العارف والمعروف لكي تتم المعرفة. وثمة في الأحاديث المنسوبة إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما يؤكد هذه الفكرة، حيث يشار إلى أن الله تعالى "خلق آدم على صورته". أما في القرآن فإننا نجد أن الإنسان قد أوكلت إليه مهمة رفيعة تخصه وحده، ألا وهي أن يكون "خليفة". ويبدو أن هذه الخلافة معناها أن يخلف الإنسان الملائكة (وربما كان هذا هو سبب تساؤل الملائكة عن هذا الخلق الجديد) ولكن غالب المفسرين يميلون إلى القول بأن آدم هو خليفة الله على الأرض. ولعل هذا الدور الفريد والمهمة الغلة الرفيعة التي أسندت إلى الإنسان في تاريخ الخلق، هي المجال الذي اعتنى به كل من الصوفية السابقين والمفكرين المعاصرين من المسلمين، وتوجهوا إليه بزيد من الدرس والاستلهام.

ثم إن القرآن قد صرح بأن الله تعالى قد كرم بنى آدم، ويشرح مولانا جلال الدين الرومي هذه الحقيقة، والتي كان مولعا بترديدها، يشرحها من خلال قصة لها مغزها، وهي قصة معروفة في التوراة كما هي معروفة في القرآن، ونعني بها قصة (صواع الملك، الذي أخفاه نبي الله يوسف عليه السلام في وعاء أخيه بنيامين، ثم فتش الوعاء بعد ذلك، ولم

يكن المقصود من هذا التفتيش هو ذلك الوعاء فى ظاهره، وإنما المقصود هو صواع الملك الذى أخفى فيه. وعلى نفس ذلك النمط يمكن أن يقال: إنه لا يستمد الانسان قيمته ولا صفته المميزة له كإنسان من مجرد صورته الحسية، ولا مما زوده الله به من قدرات وامكانيات دنيوية، وإنما يستمد قيمته وصفته المميزة له كإنسان من "الأمانة" التى عهد إليه بها وانتمن عليها. وقد اختلفت تفسيرات المفسرين لمفهوم تلك الامانة وفقاً لاتجاهاتهم الفكرية: فهى عند بعضهم تتمثل فى موهبة العقل، وعند بعضهم تتمثل فى بصيرة القلب وإلهامه، وعند بعضهم تتمثل فى قدرة الانسان على حب الله تعالى عن طوعية واختيار، وعند بعضهم تتمثل فى استقلال الشخصية الفردية لكل انسان بما يميزها من مميزات عن غيرها من الشخصيات، أو قل إن شئت: إن هذه الامانة هى تلك اللطيفة الروحية أو النفخة الالهية أو البارقة النورانية المقدسة التى ميز الله بها البشر ورفع بها من شأنهم إلى مستوى أعلى بكثير من قيمة السموات والأرض والجبال والبحار. وفى هذا المقام يتساءل مولانا جلال الدين الرومى قائلاً: هل يمكن لامرئ عاقل رشيد أن يستخدم خنجراً مرصعاً بالجوهر الكريمة الغالية الثمن فيتخذ منه مشجباً يعلق عليه ثمرة من ثمار القرع الجافة، أم هل يمكن له أن يستخدم سيفاً مهنداً بتاراً مما لا يقوم بهال، هل يستخدم هذا السيف الشين فى اجتزاء قطعة من اللحم العفن النتن؟ هكذا كان مولانا جلال الدين الرومى يقول وهو يعلم أتباعه ومريديه، وينبههم إلى أهمية تعرفهم على مهمتهم الروحية التى ميزوا بها عن سائر الخلق، ويحذرهم من تهديد أعمارهم سدى فيما لاطائل من ورائه من الاهتمامات والمشاكل المادية. ويحكى الرومى كذلك - فى هذا المقام - قصة ذلك الأمير الساذج الذى تلقى العلوم الرفيعة التى لا يطلع عليها إلا الخاصة من علية القوم، ولكنه مع ذلك كان قاصر الفهم، حتى إنه كان لا يستطيع أن يفهم أن ذلك "الشيء الذهبى" الذى يلبسه الملك فى يده، هو خاتم الملك وليس حجر الرخى. ثم يعقب الرومى على ذلك قائلاً: ما أن ينحى المرء عن الأشياء ظواهرها الخارجية، ويلتفت إلى كل شيء فى جوهره وصميمه، إلا ويبقى الذهب الإبريز بينما تتلاشى قشور الشكل الظاهرى فلا تعود لها أية قيمة أو أهمية.

ومن حيث أن الانسان مخلوق على صورة الرحمن سبحانه، أو قل إن شئت من حيث أن الانسان يحمل فى جوانحه قيساً من نور الله تعالى، فإنه لن يعرف نفسه مالم يعرف ربه، والعكس صحيح كما يقول ذلك المثل المأثور: "من عرف نفسه عرف ربه".

والاسلام فى أصوله الأولى من الكتاب والسنة (وقبل ظهور التيارات الصوفية) أكد على الحقيقة الالهية، ووصف المولى سبحانه بأنه الخالق الرازق وبأنه الحكم العدل، وبأن له الأسماء الحسنى، وبأن عرشه العظيم محيط بكل شيء، كما أكد على أن الانسان لا يمكنه بأى حال أن يحيط بكلمات الله تعالى فى شمولها وإطلاقها. أما ما يمكن للانسان فهمه فهو تجليات بعض أسماء الله تعالى، فمن تجليات اسمه تعالى "الظاهر" يمكن للانسان أن

يفهم ظواهر الكون المادى، أما اسمه تعالى "الباطن" فلا سبيل للانسان إلى أن يحيط به أو يدركه، ذلك لأنه سبحانه فوق المدارك والخيال، ولأنه سبحانه مخالف فى كل صفاته لصفات المخلوقات. ومع ذلك فإنه سبحانه، وهو "الكنز المخفى الذى أراد أن يعرف" (أو كما يقول بعض الصوفية أنه "أراد أن يحب") نقول : إنه - مع ذلك - يتجلى للانسان بمظهرى "الجمال" و "الجلال" أما مظهر الجمال فيتجلى فى الرحمة والخنان، وأما مظهر الجلال فيتجلى فى العظمة وفى معاقبة العاصين. ومع أن المسلم يتوجه فى الصلاة إلى جهة محددة، فإن هذا لا يعنى أن الله تعالى له مكان يحده. ومن صفات الله أنه فرد لا نذك، وأنه الخلاق الذى لا يتوقف عن الخلق أبداً، وأنه الأول قبل كل شىء. وكما أنه سبحانه خاطب ذرية آدم قبل الخلق وأشهدهم على أنفسهم بأنه ربهم، وشهدوا له بذلك، فإنه "علم آدم الاسماء كلها" ومن ثم خص الانسان بقدرة فريدة تميز بها على سائر المخلوقات. (وربما كان لذلك صلة بأن من يعلم اسم امرئ ما يمكنه أن يمارس نوعاً من التأثير عليه). كما أنه سبحانه هو الذى يزكى قلب عبده فتنتطق من قلبه آيات الضراعة والخشوع، وهو الذى يلهم عبده الدعاء المستجاب. (ولولا أن الله تعالى قد أنعم على عباده بتلك النعم، لما استطاعوا الوصول إلى هذا المقام الرفيع) والا "فكيف يمكن للوردة الزكية العبير أن تنبت فى دمنة عفنة؟" وذلك على حد تمثيل مولانا جلال الدين الرومى. أضف إلى ذلك أن كل ما يحكم به الله ينفذ فى عباده، الذين يجسدون نفاذ هذا الحكم، كما يجسد الاسطراب كرة السماء، ولكن ما قيمة هذا الاسطراب الدقيق الصنع فى يد إسكافى غرير أو فى يد جزار لا يحسن الانتفاع به؟ ولا يحظى بالقدرة على إدراك أحكام الله النافذة فى خلقه إلا من وهبهم الله بصيرة راشدة وحكمة هادية وهم من تغلب روحانيتهم على ماديتهم، أو قل: هم من تحكمهم أشواقهم الروحية وليس مطالبهم الجسمانية. وإذا استطاع المرء أن يفهم كيف تنفذ أحكام الله فى عباده، وكيف يتفعل العباد بهذه الأحكام، إذا فهم المرء هذا الأمر، فإنه سوف يعجب بتلك العبارة الرائعة والواضحة التى قالها أحد كبار شيوخ الصوفية، وهو أبو العباس المرسى (توفى سنة ١٢٨٨م) وهو ثانى شيوخ الطريقة الشاذلية حيث قال:

"ليس للمؤمن إلا أحوال أربعة، لا خامس لها:
فإذا أن يكون واقعاً تحت أحكام الله بالامتلاء ..
وإذا أن يكون واقعاً تحت أحكام الله بالفضل والعطاء ..
وإذا أن يكون طائعاً، وإذا أن يكون عاصياً ..
فإن كان الغالب عليك حال الامتلاء فأنت مطالب بالشكر ..
وإن كان الغالب عليك حال الامتلاء فأنت مطالب بالصبر ..

وإن كنت طامعاً لله، فأنت مطالب بالاقرار له بنعمة التوفيق إلى الطاعة ..
وإن كنت عاصياً فأنت مطالب بالتوبة إلى الله وسؤاله المغفرة ..

ولكى يفهم المرء ما هو الطريق الذى ينبغي عليه أن يسلكه ليصل إلى الله تعالى، فإن عليه أن يعلم أن الانسان مكون من ثلاثة أبعاد "النفس" و "الروح" و "العقل". ويعتمد رقيه وكماله اعتماداً أولياً و كلياً على تهذيبه لنفسه وإصلاحها، هذه النفس التى تبدأ فى أدنى مستوياتها بمستوى "النفس الأمارة بالسوء". وعلى المرء أن يتولى هذه النفس الأمارة بيزيد من التأديب والتربية حتى يصل بها إلى مستوى "النفس اللوامة" (التي تلوم صاحبها على تقصيره فى الطاعة وعلى مقارنته للمعصية) فإذا واطب على إصلاحها وتقويمها وصل بها فى نهاية المطاف إلى مستوى "النفس المطمئنة" التى ترجع إلى ربها راضية مرضية. ولا يصل المرء إلى كماله الروحي إلا من خلال هذا "الجهاد المقدس" الذى يجاهد فيه نفسه بما طبعته عليه من صفات ذميمة، ويضحى - عن طواعية وحب - بأهواء نفسه بأن يبيتها تماماً (حتى لا تكون لها سيطرة عليه) وذلك مصداقاً للحكمة المشهورة القائلة: "موتوا قبل أن تموتوا" وكذلك يحتاج المرء - من أجل بلوغه ذلك الكمال الروحي المنشود - يحتاج إلى أن يولد ميلاداً روحياً جديداً عند كل مستوى يترقى إليه، ولا يتحقق له ذلك إلا بالالتزام بما تقتضيه صفات الله وأسمائه الحسنى، متبعاً فى ذلك الحكمة المأثورة "تخلقوا بأخلاق الله". وينظم المرء تلك المجاهدات التى يبذلها ليحقق للمكاته الروحية الصعود والارتقاء ينظم تلك المجاهدات وفقاً "للشريعة" التى هى مجمل أحكام الله تعالى لتنظيم شئون عبادته، والتى تنفرع عنها "الطريقة" والتى تمثل مساراً خاصاً بالصوفى من الصالحين. وإذا اتبع المرء تعليمات شيخه الربى وأوامره، وسلك طريقه، أمكنه أن يرقى بنفسه فيحولها من أدنى المستويات إلى أعلاها، كما يحول أهل الكيمياء المعادن الرخيصة كالنحاس إلى معادن نفيسة كالذهب. (ويلاحظ أن ثمة صورتين تقليديتين للتطهير الروحي عند كثير من أتباع الديانات؛ وهما صورة: استخلاص المعدن النفيس من المعدن الخسيس، وصورة مجاهدات الحاج فى أدائه لمناسك الحج التى يتخلص من خلالها من عيوبه ويتطهر من آثامه. وهاتان الصورتان كثير ما تتجليان معاً فى تعبيرات الصوفية من المسلمين، كما تبلغان ذروتها - من حيث كونهما وسيلتين من وسائل الترقى الروحي - تبلغان ذروتها فى صورة "الحب لله تعالى").

وقد تناول كثير من الصوفية وصف تلك المراحل والأحوال التى يتقلب فيها المرید وهو يسلك الطريق إلى الله تعالى، معاشاً لخبرات متصلة من الكشف الروحي المتجدد الذى لا ينقطع، والذى يمكن وصفه بأنه نوع من الإدراك للنور الإلهى بأشراقته المتنوعة. وقد وصف اعتناق النفس وتجرحها من برأئين قوى الشر والظلام، والمتتمثلة فى الشيطان، وصف هذا

الاعتناق والتحرر بأسلوب ممتاز فى كلمة منسوبة إلى النبى (صلى الله عليه وسلم) وذلك حين سئل عن الشيطان الذى هو قرين لكل انسان، وهل له شيطان "كما لكل انسان شيطان" فأفادهم (صلى الله عليه وسلم) بأن شيطانه قد أسلم. وربما يستفاد من هذا التعبير أن شيطانه قد أصبح مسلماً، أو أن شيطانه خاضع له، فلا يوسوس له بشر. ويستلهم الصوفية من تلك المعانى ما يفيد أنه ليس الهدف من العبادات أن تقتل النفس لما طبعت عليه من صفات خسيصة، بل أن نهذبها ونطورها لتكون فى خدمة أهدافنا وغاياتنا الايجابية النافعة، وذلك كما ننتفع بالحصان الشמוש العصى بعد تدريبه تدريباً شاقاً وبعد كبنا لجماحه. وعلى ذلك فإننا إذا اشتدنا على النفس فى تهذيبها وتقويمها وإصلاحها، استطعنا الانتفاع بها، فكانت هى المطيعة التى توصلنا إلى غايتنا من طاعة الله. وقل نفس هذا الكلام على حالة اللص الذى يتوب عن السرقة، فإنه بعد توبته يكون أكثر رجال الشرطة نجاحاً، وذلك لأنه أدرك من غيره بمكر اللصوص.

وقد وصف محمد إقبال، وهو أفصح وأبلغ من دافع عن ذلك الأسلوب فى التطوير الفعال الايجابى للشخصية الانسانية وصف إقبال مهمة الانسان ودوره فى أسطورة صاغها بالفارسية تحت عنوان "پيامى مشرق" أى "رسالة المشرق" (نشرت فى لاهور ١٩٢٣) فقال : إن الشيطان الذى رفض أن يسجد لآدم بعد أن أمره الله بذلك، يقوم بإغواء هذا المخلوق الضعيف وخداعه. وآدم، الذى طرد من الجنة (حيث لم يكن فى استطاعته وهو فى الجنة أن يحقق أى تطور أو كمال بسبب وجوده فى سلام دائم وسعادة متصلة) يقول : آدم الذى طرد من الجنة وأهبط منها إلى الأرض، يصبح فى موطنه الجديد كائناتاً انسانياً حقيقياً يطالب - من قبل الله تعالى - بأن لا يكف عن مجاهدة الشيطان وجنوده وأتباعه وذلك حتى يبلغ فى النهاية مرتبة إن لم تكن هى مرتبة "الانسان الكامل" بالمعنى الاصطلاحي لهذه الكلمة، فإنها تكون قريبة منها، وهى مرتبة الانسان المجتهد فى تحصيل الكمال، والذى تنمو قواه الروحية وتعاظم كلما ازداد قرباً من الله بطاعته. فإذا وصل الانسان إلى أقصى ما يمكنه الوصول إليه من رقى روحى، تغلب على الشيطان، فخرله الشيطان ساجداً، بعد أن رفض السجود لآدم من قبل. ومن هنا نفهم أن الشيطان هو عدو للانسان كما هو واضح من استقراء أصول الاسلام، وليس عدو لله تعالى. كما نفهم أن الشيطان، مثله كممثل أى شىء آخر، إنما هو واحد من مخلوقات الله، والخاصة لسلطان الله. ولعل تلك الاسطورة التى صاغها إقبال، والتى تعد واحدة من ركائز أعماله الشعرية الفلسفية، لعل تلك الأسطورة قد كتبها إقبال وهو متأثر بكل من النزعة الصوفية الاسلامية، والقصة الشهيرة للشاعر الألماني جوته yoethe، وهى قصة فوست Foust.

ويمكننا أن نعبر عن التطور الروحى للانسان باستعمال صور تمثيلية أخرى ومن تلك الصور التمثيلية المفضلة الصورة التى تربط بين تطهير النفس وبين "صقل المرأة وتحليتها"

وذلك من حيث أن المرأة (كما كانت فى العصور القديمة) ماهى إلا قطعة مسطحة من الحديد الصلب أما المرأة عند الصوفية يتعين صقلها إلى أن تصبح نقية لامعة بالدرجة التى تكفى لأن تعكس جمال ذلك "الكنز المخفى" أى تعكس الجمال الإلهى. ولما كان من عادة الصوفية أن يتخذوا من جمال النبى يوسف عليه السلام رمزاً لتجلى الجمال الإلهى المقدس، فإنهم يتساءلون قائلين: هل يمكن لامرئ أن يفكر فى تقديم أية هدية للنبى يوسف عليه السلام إلا أن تكون هذه الهدية مرآة يرى فيها يوسف جماله، وبذلك يكون يوسف أقرب إلى محبه من نفسه. أضف إلى ذلك أن المرء إذا صار مرآة للجمال الإلهى، يمكنه كذلك أن يكون مرآة لأخيه (مصادقاً للحديث النبوى القائل بأن المؤمن مرآة المؤمن). وهو وضع يجعل المرء يرى عيوب الآخرين على أنها انعكاسات لعيوبه هو، وبالتالي يمكنه أن يصحح تلك العيوب فى نفسه.

ولن يتحقق "الجهاد الأكبر" كما لن يتحقق "صقل مرآة القلب وتجليتها" إلا بالعبادة والصلاة، وخصوصاً بالاشتغال "بالذكر" اشتغالاً متصلاً، فإن من شأن الذكر المتواصل أنه ينفذ فى اعماق الكيان الانسانى للذاكر ويمكنه من الوصول إلى "معية الله تعالى" حتى لو كان الذاكر مختلطاً بالناس الذين يحيطون به من كل جانب. (وذلك وفقاً لتعبير شيوخ الطريقة النقشبندية). كما أن من شأن الذكر المتواصل أن يجعل الذاكر واحداً من هؤلاء الذين يصفهم القرآن بأنهم "لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ... " (الآية ٣٧ سورة النور). ويمكن للذاكر أن يشتغل بترديد كلمة الايمان وهى "لا إله إلا الله" أو بالنطق باسم الجلالة وهو "الله" على نحو مستمر، أو بتكرار أى اسم من أسماء الله الحسنى، وذلك وفقاً لحال الذاكر. ولما كان الذكر بهذه الأهمية، فقد حث الصوفية على أن يكون الذكر هو الشغل الشاغل للمسلم، كما اعتنوا بتنوع وظائف الأذكار لما لها من تأثير على المسلم جسماً وروحاً. ويقوم الذكر بكشف الحجب التى تحول بين الانسان وبين اتصاله بالله تعالى، ويطلق الذكر فى الانسان قواه الروحية العظيمة التى زود الله بها. وفى هذا المقام الذى يتصل بما يحدثه الذكر المتواصل من تنقية القلب وتطهيره وتصفيته، نجد أن الشاعر الصوفى العظيم شاه عبيد اللطيف السندى (توفى عام ١٧٥٢م) قد جسد فهمه لهذا المعنى، كما فعل كثير من الشعراء الشعبيين فى شبه القارة الهندية، نقول إنه جسد فهمه لهذا المعنى فى قصيدة رائعة استعمل فيها - على سبيل الرمز والإشارة - صورة المرأة التى تصنع خيوط الغزل بمغزله؛ فكما أن الخيط المغزول يصير أكثر دقة كلما أدارت المرأة مغزله، كذلك القلب يصير أكثر رهاقة وصفاء ونقاء كلما استمر الذاكر فى ذكره. وعلى ذلك فإذا استحضرت النفس هذه المعانى اجتهدت فى أن "تغزل لنفسها ثياب عرسها" اللاتقة بها فى "يوم القيامة" وهو اليوم الذى ستوزن فيه أعمالها، وهو اليوم الذى فيه يدخل الله النفس الصالحة المجتهدة الجنة، أما النفس اللاهية عن الطاعات والمشتغلة

بالمعاصى فسوف تجدد نفسها فى خزى وقضية بعد أن يكشف سترها وتعرف على حقيقتها.

وثمة صورة أخرى للتعبير عن قدرة الذاكر على الاقتراب من جناب الله بواسطة الذاكر المتصل، وهى صورة قدمها لنا المنشد الصوفى البنجابى "سلطان باهو" (توفى عام ١٦٩٢) فهو يرمز إلى الحضور الإلهى فى قلب المؤمن بشجيرة الياسمين التى تروى بسقىا التنى والاثبات (يقصد بذلك ما تتضمنه كلمة التوحيد "لا إله إلا الله" من نفى وإثبات) فالمؤمن لا يزال يتهددها بسقىا هذا الذكر الدائم المتصل حتى يشيع شذاها وعبيرها فى كيانه كله.

ومع أن هذا الجهاد الروحى المقدس فى سبيل تطهير النفس وتزكيتها يجب أن يكون هم كل انسان وهمة، إلا أن بعض الصوفية، وخاصة مولانا جلال الدين الرومى، ينظرون إلى هذا الموضوع على نحو آخر. فهم يقولون إنه لو تفرغ كل الناس للذكر والعبادة وانتظار الدار الآخرة، فمن يعمر دار الدنيا بالعمل والسعى والاكتساب؟ كما يقولون: إن الله تعالى أراد بنا أن نعلم كلا من الدنيا والآخرة معاً، من أجل ذلك أنعم الله تعالى على بعض الناس بنعمة الغفلة والنسيان فيشتغلون بمعاشهم من زواج والحجاب للنسل، وتجارة وزراعة، وما أشبه ذلك من أمور الدنيا. أما هؤلاء الذين استيقظوا من "نوم الغفلة" فهم وحدهم القادرون على أن يحيا حياة روحانية متقدمة فى كمالها ونورانياتها حتى يصلوا إلى جناب "الحضرة الإلهية". ويشبه بعض الشعراء من الصوفية حالة هؤلاء الصلوة من الذين استيقظوا من "نوم الغفلة" يشبهون حالتهم بحالة الفيل الهندى الذى سبق أسيراً وأخرج من غابات الهند إلى بلاد أخرى، فرأى فى منامه تلك الغابات، فتذكر موطن ميلاده، فغلبه الشوق للعودة إليه، فأخذ فى تحطيم القيود والأغلال التى كان مقيداً بها، وانطلق عائداً إلى حيث نشأ واشتد عوده. كما يشبه هؤلاء الشعراء حال الصلوة من العباد بحالة قصبة الناي التى تنطلق فيها أنغام حزينة تعبر عن لواعج شوقها إلى منبتها الذى انتزعت منه، ويشبهونهم كذلك بعجلة الساقية الخشبية التى يصدر عنها صوت نواح وأنين يكشف لنا عن حنينها الجارف إلى موطنها الأول فى الغابة حيث كانت أشجاراً ناضرة. وإذا كان هذا هو حال أهل أليقطة من العباد فى دوام ذكرهم لله فإن بقية الناس لا يذكرون الله إلا إذا أمسهم الضر والبلاء.

ومع أن من الصوفية طائفة ذهبت إلى ضرورة وجود شيء من الغفلة عند بعض الناس، إلا أن طائفة أخرى لم تقبل بوجود هذه الغفلة، واشتدت فى إنكارها على الغافلين. وفى ذلك يقول مولانا جلال الدين الرومى: "لقد ضقت ذرعاً بصحبة هؤلاء الغافلين، الذين هم كالأنعام أو الوحوش أو الأشباح، وإن أقصى ما أفتناه هو أن أعثر على "الانسان الصادق". وقد استعار محمد إقبال هذه العبارة من جلال الدين الرومى، وجعلها شعاره الذى صدر به كتابه المصنوع "جاويد نامه" (أى: كتاب الخلود) (طبع فى لاهور عام ١٩٣٢) وهذا

"الانسان الصادق" كان ولا يزال يمثل المثل الأعلى عند الصوفية، ولذلك كانوا يعتبرون العثور عليه أمراً عزيز المنال. والانسان الصادق - فى مفهوم الصوفية - هو من يأخذ على عاتقه مهمة القيام بكافة التبعات وتحمل كافة المشقات والشدائد فى سبيل الوصول إلى غايته من القرب من جناب الله تعالى، وهو فى ذلك المقام يشبه الحاج التارك لوطنه والقاصد لبيت الله المحرم، فإن عليه أن يتكبد عناء تلك الرحلة بين مبيت فى الصحارى والقفار، ومن تعرض للهب عواصف السموم، وأذى أشواك الطريق، وهجوم اللصوص وقطاع الطرق، وما هو أشبه بذلك من ألوان المعاناة. وقد اهتم الصوفية بمسألة معاناة الانسان ومكابدته للمشاق فى سبيل عروجه وارتقائه إلى أعلى المنازل عند الله. ولذلك تجد التركيز على هذه المعاناة شائعاً فى شعر الصوفية (ذوى الأصل الفارسى) ابتداءً من شعر السنائى (توفى عام ١١٣١) والطار (توفى ١٢٢٠). ومن الضروري فى هذا المقام أن نلفت النظر إلى أن ذلك الانسان الصادق (أو قل إن شئت الانسان الكامل) يمكن أن يكون امرأة، وهذا ما يمكننا العثور على شواهد فى كتابات الشعراء الصوفيين (من ذوى الأصل السندى والفارسى) كما يمكننا العثور على شواهد مماثلة فى كتابات ابن عربى. وهذا الانسان الكامل يظهر فى بستان البشرية كما تظهر الوردة النادرة بعد أن تكون ملايين الاعشاب والحشائش والزهور التى لا قيمة لها قد فثت وبادت.

وإذا كان الانسان الكامل عند الصوفية يمثل قيمة التفرد فى الجمال والكمال، كما ترمز إليه تلك الوردة الرائعة النادرة، فإن أصدق من يستحق هذا الاسم فيدعى بالانسان الكامل، هو الرسول محمد صلى الله عليه وسلم، فهو المثل الأعلى لكل مسلم، والقُدوة العظمى، بل هو المشكاة التى ينبعث منها النور الإلهى (وذلك كما فسرت به آية النور) (الآية رقم ٣٥ من سورة النور) بعد قرن من ظهور الإسلام. كما أن هذا الرسول العظيم هو الذى نقل الوحي الإلهى للناس كافة فكان بذلك "رحمة للعالمين". كما أنه (صلى الله عليه وسلم) هو الشفيع لأمته يوم القيامة. وقد نظر بعض الصوفية إلى شخص الرسول (صلى الله عليه وسلم) نظرة كانوا متأثرين فيها بشيء من الفلسفة الاغريقية القديمة والنسب كانت تذهب إلى أن أول المخلوقات التى خلقها الله تعالى : هو العقل الأول (والذى انبثقت منه سائر المخلوقات) فذهب هؤلاء الصوفية إلى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) هو أول الخلق على الإطلاق. واستطردوا لهذا المعنى قالوا إن الأولياء الصالحين الذين ترقوا فى مدارج الكمالات فاستوعبوا منها ما كان لا يتسع الأنبياء السابقين، يكون مآلهم أن يصلوا إلى درجة الاتحاد "بالحقيقة المحمدية" بمعنى أن الولي الصالح يكون هو "المجلى" الذى تتجلى فيه مظاهر الأسماء الحسنى لله تعالى، وعلى ذلك يكون الولي الصالح مصدر إشعاع ونور يبدد الظلام من طريق الناس، ويهديهم سبيلهم، ويزيل عنهم الحجب التى تحجبهم عن الوصول إلى المثل الأعلى للانسان الكامل.

وبهذه الرؤى والتفسيرات (للإنسان الكامل والمتمثل فى شخص رسول الله صلى الله عليه وسلم) بهذه الرؤى التى توسع فيها الشيخ الأكبر ابن عربى وأتباعه، والتى سادت وانتشرت فى كل مكان فى العالم الإسلامى واستمرت إلى أيامنا هذه، نقول: بهذه الرؤى والتصورات حدث للتصور الصوفى للإنسان عند المسلمين تحول ذو منعطف مخالف تماماً لذلك التصور السابق والذى كان أكثر اهتماماً بوصف الإنسان بأنه "عبد لله". (ولو أن الصوفية من أتباع ابن عربى لم يمنعهم تصورهم للإنسان الكامل عن التأكيد المستمر على أن "العبد عبد والرب رب"). وقد يبدو - فى الظاهر - أن هذا الاتجاه الأخير يخالف مخالفة صريحة ذلك الاتجاه السابق عند الصوفية الأولين والذين كانوا يرون أن أقصى كمالات الإنسان أن يصل إلى مقام "الحب لله" وليس أن يصل إلى مقام "العرفان". ويمكن للدارس لهذا الموضوع أن يلاحظ أن المسلم الملتزم بأحكام الإسلام يحتفظ بحفظاً صريحاً فى قبول تفسيرات ابن عربى وأتباعه لمفهوم الإنسان الكامل. فالمسلم الملتزم يقول إن تصورات هذه المدرسة الصوفية تضى على الولى منزلة عالية - وهى منزلة صرح الكثير من أكابر شيوخ الصوفية بأنهم بلغوها فعلاً - إن المسلم الملتزم بأحكام الشريعة الإسلامية يرى فى تصورات هذه المدرسة الصوفية ما يجعل الولى الصالح فوق مستوى الشريعة، وفوق مستوى الخير والشر، ومن ثم لا يعود محلاً للمساءلة عن تصرفاته وأفعاله. ومن ثم لم يعد موسى فى اتباعه الصارم للأحكام الشرعية، هو النموذج أو المثال الذى يقتدى به، بل صار الخضر هو هذا النموذج والمثال، حيث أنه وهب من الله تعالى علماً لذنباً مباشراً مكثه من إتيان أعمال عجز عن فهم حكمتها النبى العظيم موسى، فما بالك بالبسطاء من الناس. وما بلغ الخضر هذه المنزلة إلا لقربه من الجنب الإلهى قريباً أقاض عليه ذلك العلم الذى هو فوق مستوى عقول العامة من البشر.

وإذا نظرنا إلى تراث الصوفية فى سائر اللغات التى كتبوا بها تراثهم، لاكتشفنا إلى أى مدى عميق تغلغلَت هذه الأفكار (الشائعة عند مدرسة ابن عربى) فى أفكارهم وبين مريدتهم وأتباعهم، حتى ظهرت آثارها فى المأثورات الشعبية لشعوب الأمة الإسلامية. ولعل ذلك هو سبب ما شاع لدى النقاد الغربيين - خاصة فى خلال القرن التاسع عشر - من ميل إلى تصور أن فى تراث بعض صوفية المسلمين آثاراً غير إسلامية، مثل تلك المفاهيم المتصلة بوحدة الوجود. ويفسر النقاد الغربيون وجود هذه المفاهيم غير الإسلامية فى كتابات بعض متأخري الصوفية، بأنها ناتجة عن قصور فى الفهم لدى هؤلاء الصوفية الذين نشأ أكثرهم فى شعوب لم تستوعب حقائق الإسلام بوضوح وجلاء، وبالتالي كان فهمهم وفقههم لأحكام الشريعة ومعانيها فى غاية الضعف والضعف، بل كانوا لا يفهمون منها شيئاً على الإطلاق فى بعض الأحيان.

وقد كان للعلماء والفقهاء الملتزمين بالأحكام الشرعية للإسلام موقف صريح من هذه

التجاوزات لدى بعض شيوخ الصوفية، فقد نظر هؤلاء العلماء الملتزمون إلى دعاوى الصوفية نظرة المرتاب، بل نظرة الرافض الذى لا يخفى غضبه ورفضه لهذه الدعاوى. وقد ظهرت هذه الاعتراضات بصفة خاصة فى الفترة التى تزايد فيها النفوذ الغربى الاستعمارى فى المجتمعات الاسلامية فى القرن التاسع عشر، حيث رأى المثقفون الاسلاميون أنه من الضرورى والهام أن يتوصلوا إلى فهم أو تفسير جديد لمهمة الانسان فى الاسلام ودوره فى أمة الاسلام. لذلك فقد قام بعض المفكرين والعلماء، من أمثال الشيخ محمد عبده فى مصر، وبعض الشعراء، من أمثال هالى فى الهند، قاموا بتذكير المسلمين بواجباتهم وتبعاتهم. لذلك لم يكن عجباً أن يستلهم هؤلاء المصلحون شخصية الرسول (صلى الله عليه وسلم) فى دعوتهم الاصلاحية، ولكنهم فى هذه الحالة لم يركزوا بصورة رئيسية على المفاهيم المتصلة بكونه (صلى الله عليه وسلم) المشكاة التى ينبعث منها نور الله، أو المتصلة بكونه الشفيع الأعظم فى يوم القيامة، ولكنهم ركزوا أكثر على مهمته فى انشاء الأمة الاسلامية وتنظيم شئونها الاجتماعية والسياسية، مما يظهر بوضوح فى عدد كبير من كتب السيرة النبوية المطهرة، والتى صدرت ابتداءً من أواخر القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا. وقد تضمنت هذه الحركة الاصلاحية جهوداً فكرية لتقديم تفسير أو فهم جديد لدور الانسان ومهمته فى الوجود. وهو الأمر الذى نلمسه فى أعمال محمد إقبال (١٨٧٧م - ١٩٣٨م) حيث يقدم لنا محاولة رائعة فى التعريف بموقع الانسان من الوجود ومكانته عند الله. ولكى يضع إقبال حداً فاصلاً بين تصويره لقضية الانسان وبين تصوير ابن عربى واتباعه لنفس القضية، يسمي إقبال انسانيته المثالى "المؤمن الصادق" بدلا من تسمية ابن عربى له "بالإنسان الكامل" وقد استعمل إقبال فى هذه التسمية كلمة فارسية هى كلمة "مارد" بمعنى (الانسان) مما يجعلنا نربط بينه وبين أوائل الصوفية من ذوى الأصل الفارسى، وبصفة خاصة مولانا جلال الدين الرومى. ويكفى المرء أن يقرأ ذلك الوصف الشعرى الذى يصف فيه إقبال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فى كتابه "جاويد نامه" حتى يرى كيف يرجع إلى التفسيرات الصوفية الأولى لشخصية الرسول: حيث يوصف الرسول بأنه (عبد الله) وهو استعمال لاسم سمي به رسول الله فى القرآن ووصف به فى أثناء عرض ماثرة الإسراء والمعراج، حيث رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أعلى مقام؛ وبذلك يكون التعبير بأنه "عبد الله" فى هذا المقام العالى فوق كل مقام، يكون هذا التعبير دالاً على أسمى ما يمكن للبشر أن يطمعوا للوصول إليه من سمو وكمال.

وفى المثنوى الأول لاقبال (والمكتوب بالفارسية) والمعنون بعنوان (أسرار خودى) أى: "أسرار النفس" (والذى نشر فى لاهور عام ١٩١٥)، فى هذا الكتاب يؤكد إقبال على أهمية "النفس" أو (الشخصية الفردية للانسان) التى يتعين على كل فرد أن يطورها ويرقيها. وإلى ما قبل هذا التاريخ (عام ١٩١٥) كانت كلمة "خودى" (أى النفس)

تستعمل في الإشارة إلى الصفات الخمسية للإنسان، والتي كان يتعين على الفرد أن يحورها محوياً حتى يستطيع - في نهاية الأمر - أن يفنى في المعية الإلهية، كما تتلاشى قطرة المطر في البحر المحيط. أما إقبال، فقد كان له نظرة أخرى، حيث اعتبر النفس الإنسانية وترقيتها أمراً جوهرياً وأساسياً، وقدم وجهة نظره هذه في شعر يتسم بالشجاعة والجرأة، أفصح فيه عن توجيهاته التي بها يرقى الإنسان نفسه إلى أن يصبح مالكا لمسيره. وفي قصائده الفارسية، والواقعة تحت عنوان "بيامي مشرق" (والتي كان يرد فيها علي الشاعر الألماني جوتة في كتابه West-Ostlicher Diuan) كتب إقبال حواراً تخيله بين المولى سبحانه وبين الإنسان وفي هذا الحوار أقر الإنسان أن الله تعالى قد خلق الأشياء كلها، فخلق الصحارى والأحجار والحديد، ولكنه - أي الإنسان - صنع من هذه الأشياء حدائق ومراعى ومرايا ومصابيح. وذهب إقبال إلى أنه لولا مساهم به الإنسان من أعمال وما قدمه من المحازات لما كان هذا العالم صالحاً للعيش فيه. وسبب هذه التعبيرات الشعرية وأمثالها، والتي أفصح فيها إقبال عن ثقة بالإنسان من قدرات خلقة (وهو ما كان يعتبر مخالفاً للأفكار المعروفة في عهده) من أجل ذلك اتهمه الكثيرون بالمبالغة ويتجاوز الحقائق. فما كان منه إلا أن دافع عن آرائه بتفسير شعري لما ورد في القرآن من تسخير الأشياء للإنسان، وفي هذا السياق يجدر بنا أن نشير إلى أن تأثير هذه الأفكار امتد وانتشر، حتى إننا نجد أن مجلة "النار" (والتي أصدرها محمد رشيد رضا، صاحب وتلميذ الإمام محمد عبده) كانت تسهب في وصف ما أنعم الله تعالى به من نعم على الإنسان، وخاصة تلك النعمة التي بمقتضاها أصبح الإنسان قادراً على الابتكار والتجديد المتواصل، وعلى صياغة القيم صياغة متطورة. والشاهد على ذلك أن الإنسان قد عهد إليه بمهمة عمارة الأرض، حيث أعطاه الله له هبة خالصة، وكلفه باصلاحها، ونهاه عن الاتساع فيها حتي يردّها إلى مالكيها الحق (وهو الله سبحانه) حتى يردّها إليه وهي في حالة أفضل مما كانت عليه.

وقد فسر البعض اهتمام إقبال بالتأكيد على أهمية النشاط الإنساني الفعال، وعلى ترقية النفس الإنسانية، فسروا ذلك - من ناحية أخرى - بأنه نتيجة لإعجاب إقبال بفلسفة نيتشه. بيد أن هذا التفسير بعيد عن الحقيقة، ذلك لأن نيتشه رجل ملحد، ولذلك قدم إنسانه الكامل أو "السوبرمان" كبديل للفكرة الإلهية، أما إقبال فإن إنسانه الكامل إنسان مؤمن بالله، حتى إنه بالرغم من صفة العصيان الذي يميل إليها، إلا أنه يزداد كمالاً وقوة كلما اقترب من الله بطاعته. كما أن هذا الإنسان - عند إقبال - يمكنه من خلال صلته بالله (بالذكر والتلاوة والمناجاة) أن يصل إلى درجة المقربين، فيخيره الله في المصير الذي يرغب فيه، أو على حد تعبير إقبال في قصيدة كتبها بلغة الاوردو حيث قال: إذا صلى المؤمن صلاة وكان فيها حاضر القلب تماماً مع الله سبحانه، فإن إرادة المؤمن ونتيجه

تترقى إلى المدى الذى يتلاقى فيه الخطاب البشرى مع الاجابة الالهية فى تردد موجى واحد، بحيث ينجم عن تفاعلها ما يسمى "بالجبر المحمود" (أى بالقدر الذى يوافق مراد الانسان) وعلى ذلك يمكن القول بأنه لا يوجد فى الانسان الكامل المؤمن عند إقبال أى شىء من التأثر بفكرة نيتشة عن "السوبرمان". وربما وجدنا فى الانسان الكامل عند إقبال صفات كثيرة من شخصية فاوست Faust، وصفات كثيرة أخرى فى تراث الصوفية الأوائل الذين كانوا يقرون بحرية إرادة الانسان، والتى عبرت عنها قصائد مولانا جلال الدين الرومى. والواقع أنه ليس من العسير أن نفسر فلسفة إقبال الخاصة بحرية الانسان فى ضوء تراث جلال الدين الرومى والمدون فى كتاب "فيه مافيه" حيث تظهر فى هذا التراث، كما سبق أن ذكرنا فكرة حرية الانسان باعتبارها الجانب الروحى للانسان، من حيث كونها هى "الأمانة" التى عرضت على السموات والأرض والجبال (فأبين أن يحملنها وأشفقن منها) وحملها الانسان ولما كان الانسان فى الواقع. هو وحده القادر على أن يتحمل تبعته عن أعماله، ويتحمل عبء الاستقلال بشخصيته الفردية المتميزة، ويتحمل مهمة اصلاح نفسه وترقيتها بصفة مستمرة، وذلك بالرغم من مظاهر نقصه وضعفه، لما كان الأمر كذلك فقد صح أن يقال إن الأمانة التى حملها الانسان إنما هى الإرادة الحرة. وهو أمر لم تحظ به الملائكة، حيث أنهم مجبولون على فعل الخير فحسب، ولم تحظ به الكائنات الأدنى من الانسان، حيث أنها تنقصها إرادة الاختيار بين الخير والشر. فهذه الأمانة، أو هذه البارقة التى تسعى للوصول إلى منبع النور، والتى تنمو وتترقى فتتجاوز مطالب الأرض حتى تصبح أكثر توقداً وإشراقاً، هى من حظ الانسان وحده (وهى سمة امتيازه على غيره من الخلاق).

ويبدو أن فهم إقبال وتفسيره لقضية الانسان وموقفه من الوجود، يعبر تعبيراً صادقاً عن تلك الأفكار التى تشيع فى مناحى الفكر الاسلامى، والتى يظن البعض أن بينها بعض التباين أو التناقض وشاهد ذلك أن مولانا جلال الدين الرومى، ومن بعده إقبال متابعاً له، سلطوا الضوء على أهمية أن يتعامل الانسان مع الحقائق (العلمية) لهذا العالم المادى، فى نفس الوقت الذى يعتنى فيه بترقية حقيقته الروحية التى تشكل جوهره كاتسان، أو جوهرته النفيسة (التي يتميز بها على سائر الكائنات) إلى أن تصل إلى ذلك المدى الذى يكون الحوار الخلاق المبنى على الحب بين الانسان والمولى سبحانه حواراً يمكننا، وإن كان الأولى أن يكون هذا الحوار (الذى على هذا المستوى العالى) واجباً يلتزم به الانسان، من أجل أن يتمكن الانسان بعد فراغه من مناجاة الله بهذا الحوار الروحانى فى الصلاة، يتمكن من الرجوع إلى هذا العالم ليعمل فيه طبقاً لما استفاده من هداية أقيضت عليه أثناء وجوده فى معية الله تعالى وحضرته المقدسة فى الصلاة، شأنه فى ذلك مستمد من شأن النبى صلى الله عليه وسلم عندما عاد من فترة عبادته وخلوته بالله فى غار حراء،

عاد إلى هذا العالم ليبشّر الناس بما أوحاه الله تعالى إليه (من القرآن، وما كلفه من بلاغ).

وعلى ذلك، فإن الإنسان مدعو لأن يواصل نموه الروحاني في سلسلة لا تنتهي من الحركة الجدلية بين "الخلوة" (مع الله) "والجلوة" (مع الخلق) لاطلاعهم على ما استفاد من هداية في خلوته مع الله تعالى، ومن التقلب بين حالي "القيض" (والبسط). كما أن الإنسان مدعو للتغلب بين حال "الفناء عن نفسه" وحال "البقاء بربه" وذلك بالتخلي والتخليق بأخلاق الله تعالى. وهذا النمو الروحي للإنسان ينبغي أن يستمر أبد الأبد، ويقول إقبال في هذا الصدد: ينبغي ألا يتوقف الإنسان عن الترقى في معارج الكمال الروحي حتى إذا دخل الجنة، لأن الجنة ليست مكاناً للفراغ.

وفي معالجة بارعة جمع إقبال بين أفكار الصوفي وتصورات جوته ليصف الإنسان الكامل في نظره، والذي يتميز بأنه لا يكف عن المجاهدات الروحية. وقد سبق أن عبر جلال الدين الرومي عن نفس فكرة إقبال بتلك الصورة التشبيهية المستعارة والتي يمثلها في العالم الإسلامي الشهيد الصوفي الحلاج (الذي قتل سنة ٩٢٢م) وخلص جلال الدين الرومي تلك الصلة بين الإنسان، ذلك المخلوق الذي لا يكف أبداً عن السعي للوصول إلى الله والفرز بحبته ورضاه، يخلص الرومي تلك الصلة بين الإنسان وبين الله الذي هو المقصود الأعظم إذ هو سبحانه غاية الغايات، يخلص الرومي تلك الصلة في عبارة أخاذة لا يمكن للمرء أن ينساها، حيث يقول:

"إن الإنسان الذي يمكنه أن يعيش مقطوع الصلة بالله، فلا يسعى للتعرف عليه، ليس إنساناً على الإطلاق. كما أن الإنسان إذا تصور أنه أحاط علماً بحقيقة الله، فإن تصوره هذا تصور لباطل لا وجود له (لأن الله تعالى فوق المدارك والأفكار والتصورات) وعلى ذلك فإن الإنسان الحق (والجدير بهذه التسمية) هو ذلك الذي لا يتوقف أبداً عن المجاهدات الروحية للاقترب من جناب الله، بل يظل مشابهاً بلا انقطاع، وهو يطوف حول أنوار الجلال والجمال لله تعالى".

SUGGESTED WORKS

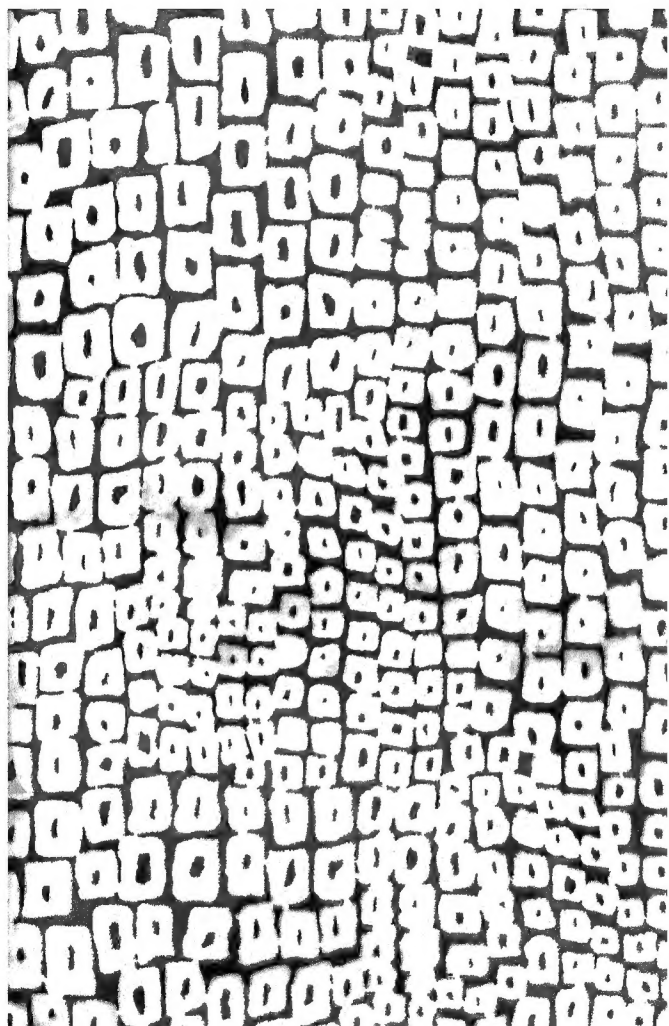
- ANDRAE, T., *Die Person Muhammads in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, 1918.
— *Die letzten Dinge*, German translation by Hans Heinrich Schaefer, Leipzig 1940.
— *I Mirtentragarden*, Stockholm, 1948; English translation by Birgitta Sharpe, New York, SUNY, Albany, 1968.
CHITTICK W., *The Sufi Path of Love*, New York, SUNY, Albany 1984.
— *The Sufi Path of Knowledge*, New York, SUNY, Albany, 1989.
CORBIN, H., *L'homme de lumière dans le Soufisme iranien*, Paris, 1971. English translation by Nancy Pearson, Boulder and London 1979.
AL-HALLAJ, HUSAIN IBN MANŠUR, *Kitāb al-ṭawāṣīn*, Louis Massignou, Paris, 1913.

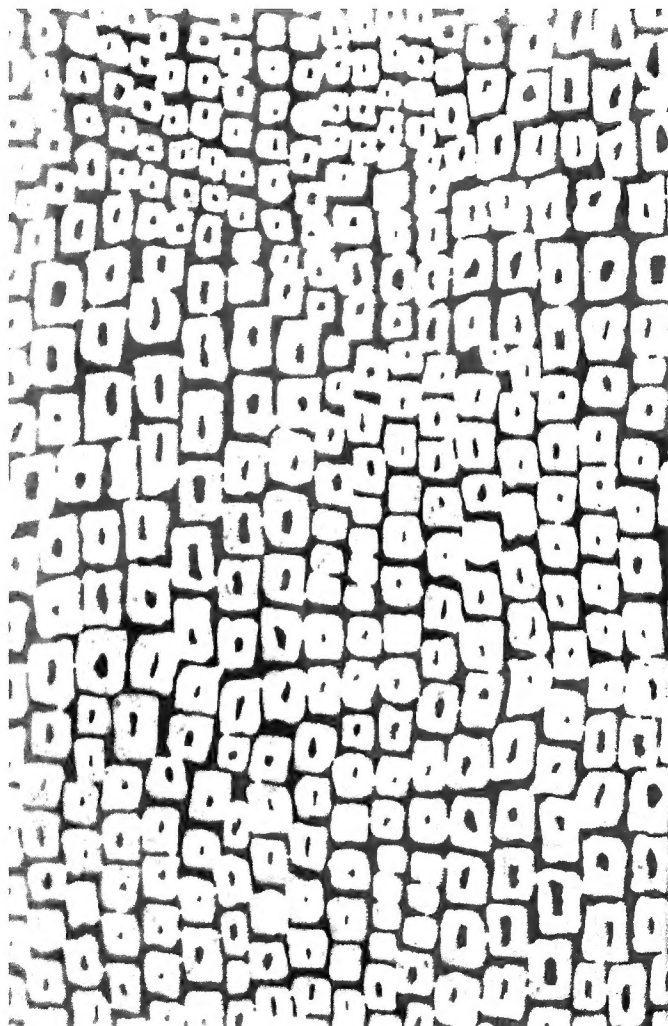
- IBN ATĀ ALLĀH. *Hikam*; see NWYIA, PAUL, *Ibn 'Atā Allāh et la naissance de la confrérie shādīlīte*, Beirut, 1972 (with French transl.); English transl. by Victor Danner, Leiden, 1973, New York 1978.
- IQBĀL, MUHAMMAD, *Payām-i Mashriq*, Lahore, 1923.
- *Six lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1930.
- *Javidname*, Lahore 1932. English translation by A.J. Arberry, London 1966.
- MASSIGNON, L., *La Passion d'al-Hosayn ibn Manṣur al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, 2 vols. Paris, 1922; 2nd ed. in 4 vols. Paris, 1975. English translation by Herbert Mason, Princeton, 1982.
- MEIER, F., *Die sawā'ih al-ḡamāl wa sawā'tih al-ḡalāl des Nāgm ad-dīn al-Kubrā*, Wiesbaden, 1957.
- MORRIS, J., "Ibn 'Arabi and his interpreters", in *JAOS*, vol. 106 (1986) and 107, (1987).
- "The spiritual Ascension: Ibn 'Arabi and the Mi'raj", *JAOS* vol. 107, (1987).
- NICHOLSON, R. A., *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
- RŪMĪ, JĀLĀLĀDDIN, *Mathnawī-yi ma'nawī*, ed. and transl. R.A. Nicholson, London and Leiden, 1925.

Man of Light or Superman?

- *Dīvān-i Kabīr ya Kulliyāt-i Shams*, 10 vols, ed. B.Z. Furūzānfar, Teheran 1957.
- *Fīhi mā fīhi*, Teheran 1959; English transl. by A.J. Arberry, London 1960.
- SCHIMMEL, A., *Gabriel's Wing. A Study into the Religious Ideas of Sir Muhammad Iqbal*, Leiden, 1963.
- *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, N.C., 1975.
- *Pain and Grace. A Study of two Eighteenth Century Mystical Writers of Muslim India*, Leiden, 1976.
- *The Triumphal Sun. A Study of the Life and Works of Mawlānā Jalāladdīn Rūmī*, London-The Hague, 1978.

مطابع لوتس بالفجالة : ٩٠٩٣٦٣







Bibliotheca Alexandrina



0532415